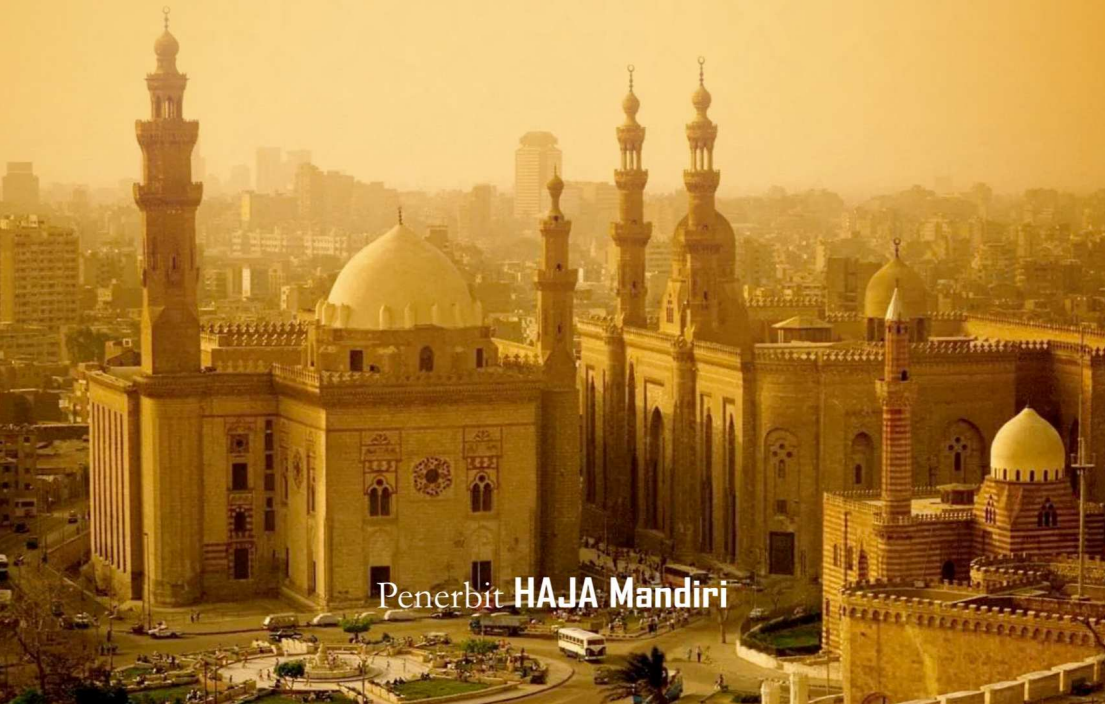
Muhyar Fanani

Studi Islam

PENDEKATAN SEJARAH PENGETAHUAN



Penerbit HAJA Mandiri

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

WALISONGO

SEMARANG – INDONESIA

STUDI ISLAM

Pendekatan Sejarah Pengetahuan

Pedoman Transliterasi

ا	=	a	ز	=	z	ق	=	q
ب	=	b	س	=	s	ك	=	k
ت	=	t	ش	=	sy	ل	=	l
ث	=	ts	ص	=	sh	م	=	m
ج	=	j	ض	=	dl	ن	=	n
ح	=	h̲	ط	=	th	و	=	w
خ	=	kh	ظ	=	zh	ه	=	h
د	=	d	ع	=	‘	ء	=	’
ذ	=	dz	غ	=	gh	ي	=	y
ر	=	r	ف	=	f			

Untuk Madd dan Diftong:

â	=	a	panjang
î	=	i	panjang
û	=	u	panjang

او	=	aw
او	=	uw
اى	=	ay
اي	=	iy

Ketentuan tambahan:

Khusus untuk nama-nama Arab, transliterasi tidak dipergunakan secara ketat, seperti Shubh̲î cukup ditulis Subhi.

Muhyar Fanani

STUDI ISLAM
Pendekatan Sejarah Pengetahuan

Penerbit **HAJA Mandiri**
2018

STUDI ISLAM; PENDEKATAN SEJARAH PENGETAHUAN

Penulis:
Muhyar Fanani

Cetakan Pertama: November 2018

Diterbitkan oleh:
Penerbit HAJA Mandiri
CV. Harisma Jaya Mandiri
Jl. Pisangan Raya No. 86 Cirendeu Ciputat 15419
Email: penerbit.haja@gmail.com
penerbit@hajamandiri.site
Website: https://www.hajamandiri.site

ISBN 978-623-88639-0-7

All Rights Reserved
Hak Cipta dilindungi Undang-undang.
Tidak dibenarkan memproduksi ulang setiap bagian artikel,
ilustrasi dan isi buku ini dalam bentuk apapun juga.

Persembahan

Untuk istriku, Hidayati,
terimakasih sudah 20 tahun menemani.

Untuk Abid, Kiki, Izza, dan Farah,
Jangan pernah lelah dalam belajar dan berbuat baik,
Pada akhirnya, semua akan sirna,
Kecuali ilmu dan amal baikmu!

Kata Pengantar

Puji syukur ke hadirat Allah swt yang telah melimpahkan rahmat, taufiq, hidayah, dan inayah-Nya, sehingga penulis dapat menyelesaikan buku ini sesuai rencana. Shalawat dan salam tetap kami haturkan kepada Nabi Muhammad saw yang telah membawa kita ke jalan yang benar, yakni agama Islam.

Sudah sekian lama, paradigma keilmuan Islam menjauhi praksis masyarakat. Teori-teorinya pun selalu merujuk pada era masa lalu yang jarang dikaitkan dengan problematika sosial kekinian dan kedisinian. Akibatnya mudah ditebak setiap kali ilmu keislaman dibicarakan, maka saat itu pula problem irrelevansi muncul. Sebagai contoh adalah teori-teori yang ada dalam ilmu kalam. Dalam ilmu kalam dijumpai berbagai teori seperti teori kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan. Persoalan utama yang menjadi perdebatan para teolog dalam wilayah ini adalah seberapa besarkah pengaruh kekuasaan dan kehendak Tuhan terhadap perbuatan dan kehendak manusia. Dengan kata lain, seberapa besarkah manusia memiliki kebebasan berkehendak dan berbuat. Persoalan ini telah melahirkan dua paradigma, yakni paradigma tekstual dan paradigma rasional. Paradigma tekstual condong pada kutub besarnya dominasi kekuasaan dan kehendak Tuhan pada manusia, sehingga manusia ibarat *wayang* yang hanya *manut* pada *dhalang*. Paradigma ini diwakili oleh kelompok Asy'ariyah dan Maturidiyyah aliran Bukhara. Sementara paradigma rasional berpandangan bahwa manusia

bebas menentukan nasibnya sendiri. Ini diwakili oleh kelompok Mu'tazilah dan Maturidiyyah aliran Samarqand.[1]

Teori ini sangat populer di kalangan fakultas ushuludin, namun jarang yang mengembangkannya untuk menjelaskan problematika kemasyarakatan yang tengah terjadi. Misalnya saja mengapa masyarakat Indonesia yang mayoritas muslim penganut Asy'ariyah yang dengan demikian seharusnya cenderung jabariyah itu justru masyarakat yang dikenal oleh dunia internasional sebagai masyarakat korup, kolutif, dan nepotis yang mencerminkan sikap tidak lagi pasrah dengan nasib? Bukankah seharusnya, masyarakat yang bermental pasrah akan cenderung menerima apapun yang telah menjadi haknya dan tidak mencerminkan sikap (maaf) rakus?

Seharusnya teori ini juga dikaitkan dengan realitas dunia muslim saat ini. Mengapa masyarakat muslim dunia yang berjumlah lebih dari satu milyar dan terdiri dari lebih dari 40 negara merdeka yang terbentang dari Maroko hingga Merauke yang dengan demikian menduduki belahan bumi bagian selatan yang jauh lebih kaya dari pada bumi bagian utara itu justru menjadi dunia yang terbelakang? Apa ini karena mereka cenderung pasif (*jabariyah*), tapi mengapa mereka dikenal koruptif, kolutif, dan nepotis yang tidak lagi mencerminkan sikap *nrimo ing pandum*? Inilah tugas ilmu-ilmu keislaman untuk menjelaskan ke masyarakat agar masyarakat sadar-diri akan kekurangannya dan tahu apa yang harus mereka perbuat.

Harus disadari, teori-teori ilmu keislaman banyak yang telah usang (*obsolete*) dan perlu diperbaharui lagi sesuai dengan konteks zaman sekarang. Namun, rupanya pengembangan teori berdasarkan paradigma lama akan sulit dilakukan karena anomali-anomali yang menyelimuti paradigma lama itu sendiri. Munculnya

[1] Al-Asy'arî, *al-Ibânah 'an Ushûl ad-Diyânah* (Mesir: Idârah ath-Thibâ'ah al-Munîriyyah, t.t.), 170; al-Bazdawî, *Kitâb Ushûl ad-Dîn* (Kairo: Isâ Bab al-Halabî, 1963), 130.

teori-teori baru hanya mungkin dilakukan bila kita menggunakan paradigma baru. Inilah yang dimaksudkan oleh Hasan Hanafi ketika ia mengatakan bahwa kita tidak perlu memikirkan Tuhan yang ada di langit. Ia tidak butuh pemikiran kita. Energi pikiran kita, sebaiknya dipergunakan untuk menyelesaikan problem-problem kemanusiaan kita yang masih banyak dan belum terselesaikan.[2] Hasan Hanafi menginginkan adanya paradigma baru kalam yang jelas-jelas lebih memihak pada nasib manusia bukan nasib Tuhan. Dengan kata lain teori-teori ilmu kalam perlu direorientasikan ulang, bukan semata-mata untuk Allah tapi untuk pencerahan manusia.

Sudah semestinya para pengkaji ilmu-ilmu keislaman menelorkan pemikiran-pemikiran kreatif dan mencerahkan seperti yang dilakukan Hassan Hanafi. Semakin kreatif dan semakin mencerahkan, maka sesungguhnya tugasnya sebagai pemberi pelita dan kecerahan bagi masyarakat telah ditunaikan. Sebaliknya semakin tumpul daya nalarnya dan semakin gelap pemikirannya, maka predikatnya sebagai intelektual muslim sebaiknya secepatnya ditanggalkan.

Tentu saja untuk melakukan elaborasi teoretis yang baik terhadap teori-teori keislaman dan mengaitkannya dengan praksis sosial, pemerhati ilmu-ilmu keislaman membutuhkan pengetahuan yang cukup, baik dalam khazanah ilmu-ilmu keislaman maupun ilmu-ilmu sosial kemasyarakatan. Disamping itu, ia harus selalu bersikap kritis, baik terhadap khazanah ilmu-ilmu keislaman sendiri maupun realitas masyarakat. Apabila para pemerhati ilmu-ilmu keislaman sudah kehilangan sikap kritisnya karena sibuk dengan aktivitas non-ilmiahnya, maka sudah pasti ilmu-ilmu keislaman akan semakin jauh dari masyarakat. Masyarakat akan semakin tidak kenal dengan jenis ilmu ini dan akan mencari solusi atas

[2] Lihat: Hassan Hanafi, *Minal ʿAqîdah Ilâ ats-Tsawrah* (Kairo: Maktabah Matbuli, 1991).

problem yang mereka hadapi tanpa melalui ilmu ini. Fenomena ini sesungguhnya sudah lama terjadi, namun kita tidak menyadarinya.

Kehilangan sikap kritis merupakan sebuah penyakit yang selalu harus diwaspadai oleh para pemerhati ilmu-ilmu keislaman. Mengapa? Karena kehilangan sikap kritis akan menyebabkan kita terjebak pada arus *al-muḥâfazhah li al-qadîm* tanpa mampu memilah mana yang baik dan mana yang tidak baik. Apabila ini terjadi, maka aktivitas akademik yang dilakukan akan selalu bersifat ritual, cenderung mengulang masalah, dan cenderung menghindar dari masalah riil yang tengah terjadi di masyarakat. Inilah yang dinamakan irrelevansi ilmu-ilmu keislaman. Apabila ilmu-ilmu keislaman lari dari persoalan masyarakat, maka itu artinya ia lari dari tugas mencerahkan masyarakat. Akibatnya, muslim Indonesia jarang mendapatkan pencerahan dari kaum intelektualnya. Pantas saja, bangsa Indonesia yang mayoritas muslim sunni justru dijuluki bangsa terkorup di dunia.

Sudah saatnya pemerhati ilmu-ilmu keislaman bertanya pada dirinya sendiri apa sesungguhnya kepentingannya mempelajari ilmu-ilmu keislaman. Mempelajari suatu pengetahuan pasti terkait dengan kepentingan tertentu. Apabila ada orang mempelajari suatu pengetahuan sementara ia tidak tahu kepentingannya, maka ia akan mengalami disorientasi. Itulah makanya Jurgen Habermas menekankan perlunya mengkaji pertautan antara pengetahuan dan kepentingan.[3] Ini pulalah yang menjadi fokus kajian para filosof-sosiolog mazhab Frankfurt --baik oleh generasi pertamanya seperti Max Horkheimer (1895-1973) dan Theodor W. Adorno (1903-1969) maupun generasi keduanya seperti Habermas yang sebagaimana Karl Mann-

[3] Kepentingan sering dipahami sebagai kepuasan yang kita hubungkan dengan suatu objek atau suatu tindakan. Suatu kepentingan mengandaikan suatu kebutuhan dan sebaliknya, menghasilkan suatu kebutuhan. Fransisco Budi Hardiman, *Kritik Ideologi: Menyingkap Kepentingan Pengetahuan Bersama Jurgen Habermas* (Yogyakarta: Buku Baik, 2004), 208; Lihat: R. Geuss, *The Idea of a Critical Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 47.

heim[4] sama-sama dipengaruhi oleh pikiran Marx terutama tentang ideologi-- dengan menciptakan sebuah teori yang terkenal dengan nama teori kritis. Salah satu kontribusi besar teori kritis adalah upaya untuk mengungkap pertautan antara pengetahuan dan kepentingan manusia sebagaimana ditunjukkan oleh Habermas. Menurut Habermas kepentingan yang berada di balik setiap sistem pengetahuan pada umumnya tak dikenal oleh masyarakat awam dan inilah tugas teori kritis untuk mengungkapnya. Habermas membedakan tiga sistem pengetahuan dan kepentingannya yang saling berkaitan. Tipe pertama adalah ilmu em-

---

[4] Perlu dicatat bahwa Karl Mannheim dianggap sebagai pendiri disiplin baru dalam sosiologi, yakni sosiologi ilmu pengetahuan. Mannheim adalah seorang ilmuwan sosial Jerman yang lahir pada tahun 1893 di Budapest Hongaria. Ilmuwan keturunan Yahudi ini, mengambil kuliah filsafat di Budapest. Pada tahun 1919, ia menetap di Heidelberg sebagai seorang sarjana mandiri hingga kepindahannya ke Frankfurt sebagai Profesor Sosiologi pada tahun 1928. Pada tahun 1933, ia menerima undangan dari *London School of Economics* untuk menjadi dosen selama satu dekade. Pada tahun 1943, ia menjadi Profesor Sosiologi Pendidikan yang pertama pada University of London, sebuah posisi yang ia pegang hingga akhir hayatnya.

Sebagai ilmuwan yang terdidik dalam tradisi Hegelian, Mannheim menantang kategorisasi yang simplistis. Kajiannya dalam bidang-bidang yang beragam, seperti sosiologi budaya, sosiologi ideologi politik, sosiologi organisasi sosial, sosiologi pendidikan, dan sosiologi ilmu pengetahuan menjadikannya sebagai ilmuwan yang banyak diperhitungkan. Ia menemukan beberapa sub disiplin baru dalam sosiologi dan ilmu politik. Sebelum karyanya yang berjudul *Man and Society in an Age of Reconstruction* (1940) menegaskan komitmennya pada program-program sosial, karyanya yang lain, *Ideologi and Utopia* (edisi asli dalam bahasa Jerman, 1929; edisi revisi dalam bahasa Inggris, 1936; edisi bahasa Indonesia, 1991), telah mengokohkan sosiologi pengetahuan sebagai sebuah kegiatan ilmiah. Dengan buku itu, Mannheim membangun sosiologi pengetahuan sebagai disiplin yang berusaha untuk menemukan sebab-sebab sosial dari suatu kepercayaan masyarakat yang kemudian dilawankan dengan pikiran masyarakat tentang sebab-sbeab sosial itu. Mannheim percaya bahwa penelitian terhadap keduanya memprediksikan dan mendemonstrasikan ketidakmungkinan adanya "objektivitas" pengetahuan tentang masyarakat, sebuah tema yang menghubungkan sosiologi ilmu pengetahuan dengan akar-akar filsafat Jerman dan teori-teori sosial, terutama Marxisme. Laird Addis, "Karl Mannheim", dalam Robert Audi (ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy,* cet. 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 532; George Ritzer dan Douglas J. Goodman, *Teori-teori Sosiologi Modern,* terj. Alimandan (Jakarta: Kencana, 2004), 87; Soerjono Soekanto, *Sosiologi: Suatu Pengantar* (Jakarta: Rajawali Press, 2003), 406-7.

pirik-analitik atau sistem saintifik positivik klasik. Menurut Habermas kepentingan dari ilmu pengetahuan jenis ini adalah kontrol teknis yang dapat diaplikasikan untuk lingkungan, masyarakat, atau orang.[5] Ilmu analitis cenderung memperkuat kontrol opresif. Tipe kedua adalah pengetahuan humanistik atau pengetahuan historis-hermeneutis dan kepentingannya adalah kepentingan praktis-interaktif untuk *memahami* dunia; diri dan orang lain. Pengetahuan ini tak bersifat opresif ataupun membebaskan.[6] Tipe ketiga adalah pengetahuan kritis dan kepentingannya adalah emansipasi manusia. Pengetahuan jenis inilah yang didukung oleh Habermas dan mazhab Frankfurt.[7] Menurut Habermas, pengetahuan jenis ini pulalah yang dapat secara langsung mengaitkan antara pengetahuan dan kepentingan; teori dengan praksis melalui upaya refleksi-diri yang tidak pernah berhenti sehingga seseorang dapat terbebas dari pasungan dogma, ideologi, dan dominasi yang berasal dari luar dirinya.[8]

---

[5] Kepentingan dari pengetahuan jenis pertama ini oleh Habermas disebut dengan kepentingan teknis. Istilah teknis oleh Habermas didefinisikan sebagai penguasaan alam, kontrol, dan manipulasi atas proses-proses objektif. George Ritzer-Douglas J. Goodman, *Teori-teori Sosiologi Modern*., 186; Bandingkan dengan Fransisco Budi Hardiman, *Kritik Ideologi.,* 158-178; Fransisco Budi Hardiman, *Menuju Masyarakat Komunikatif* (Yogyakarta: Kanisius, 1993), 21.

[6] Kepentingan dari pengetahuan jenis kedua ini oleh Habermas disebut dengan kepentingan praktis. Istilah praktis oleh Habermas didefinisikan dalam arti Aristotelian, yakni sebagai komunikasi intersubjektif yang tentu diarahkan dengan pertimbangan etis untuk mencapai saling pemahaman dalam kehidupan nyata masyarakat. George Ritzer-Douglas J. Goodman, *Teori-teori Sosiologi Modern*., 186; Bandingkan dengan Fransisco Budi Hardiman, *Kritik Ideologi.,* 179-203; Fransisco Budi Hardiman, *Menuju Masyarakat Komunikatif,* 21; Franz Magniz-Suseno, *Filsafat sebagai Ilmu Kritis* (Yogyakarta: Kanisius, 1992), 176.

[7] George Ritzer-Douglas J. Goodman, *Teori-teori Sosiologi Modern*., 186; Bandingkan dengan Fransisco Budi Hardiman, *Kritik Ideologi.,* 179-203.

[8] Rick Roderick, *Habermas and the Foundations of Critical Theory* (New York: St. Martin's Press, 1986), 50-9; George Ritzer-Douglas J. Goodman, *Teori-teori Sosiologi Modern*., 186; Bandingkan dengan Fransisco Budi Hardiman, *Kritik Ideologi.,* 203-233; *Oxford Interactive Encyclopedia,* the Learning Company, 1997.

Berdasarkan teori pertautan antara pengetahuan dan kepentingan di atas, maka sudah sepantasnya pengkaji ilmu-ilmu keislaman lebih mencurahkan tenaganya untuk kepentingan praksis-interaktif, yakni membebaskan manusia dan masyarakat dari segala bentuk kegelapan dunia; kebodohan, keterbelakangan, kemiskinan, kekacauan, dan sebagainya. Namun demikian, tugas itu tak mungkin terwujud bila para pengkaji ilmu keislaman tidak bersikap kritis terlebih dahulu pada disiplin ilmunya sendiri. Mereka harus bersikap kritis pada keilmuannya sendiri agar mampu menangkap segala kelemahan dan kelebihan dari struktur ilmu yang ditekuninya. Apabila ini terjadi, maka mencerahkan masyarakat akan mudah dilaksanakan.

Buku ini mengkaji secara kritis kemunduran ilmu-ilmu keislaman dengan mengambil sampel tiga ilmu yang tercakup dalam ilmu-ilmu ushuludin, yakni ilmu kalam, ilmu tasawuf dan filsafat Islam dengan menggunakan pendekatan sejarah pengetahuan mazhab Kuhnian. Buku ini bertujuan untuk mencari solusi baru bagi kemacetan kreativitas yang dialami ilmu-ilmu keislaman saat ini, sehingga ia dapat berkembang dan relevan dengan perkembangan zaman.

Masalah utama yang ingin dijawab oleh buku ini adalah bahwa berdasarkan pendekatan sejarah pengetahuan mazhab Kuhnian, faktor apakah yang menyebabkan ilmu-ilmu ushuluddin (dalam hal ini ilmu kalam, filsafat Islam, dan ilmu tasawuf) mengalami kemunduran? Setelah sebab-sebab kemunduran diketahui, maka ke manakah arah pengembangan ilmu-ilmu ushuludin ke depan?

Dua masalah tersebut dicarikan jawabannya dengan menggunakan pendekatan sejarah pengetahuan mazhab Kuhnian, sebuah pendekatan yang baru muncul tahun 1960-an atas prakarsa Thomas S. Kuhn. Pusat perhatian dari pendekatan ini adalah mengamati perkembangan pengetahuan dengan meneliti perkembangan ide-ide dan paradigma-paradigmanya. Karena objek buku ini ada-

lah fenomena mundurnya ilmu-ilmu ushuluddin terutama ilmu kalam, ilmu tasawuf, dan filsafat Islam, maka pendekatan sejarah pengetahuan akan dipakai untuk mengungkap *fundamental structure* ketiga ilmu tersebut dengan menangkap paradigmanya. Kemudian setelah paradigmanya diketahui, dilakukan pemetaan untuk mengungkap pergeseran paradigma yang mungkin telah terjadi.

Saya berpandangan bahwa penyebab kemunduran ilmu-ilmu ushuluddin adalah adanya tirani ilmiah dalam perkembangan ilmu-ilmu ushuluddin. Tirani ilmiah adalah besarnya peran penguasa dalam proses pergeseran paradigma suatu ilmu, sehingga persaingan paradigma tidak lagi berjalan secara ilmiah, tapi lebih banyak ditentukan oleh ada atau tidaknya dukungan dari penguasa. Akibatnya, munculnya paradigma terkuat dalam suatu ilmu bukan didasarkan pada ketangguhannya dalam mengatasi problematika umat, namun lebih disebabkan karena faktor keberuntungan karena adanya dukungan dari penguasa. Fenomena pergeseran paradigma semacam ini juga dinamakan *pseudo paradigm-shift* (pergeseran-paradigma semu).

Akibat dari tiadanya pergeseran paradigma yang normal itu, ilmu-ilmu ushuluddin mengalami kemunduran. Paradigma tertentu mengalami kejayaan karena disokong oleh para penguasa, bukan karena kemampuannya dalam memberikan solusi atas problematika umat Islam. Akibat kemenangan yang tidak lazim itu, paradigma tersebut mengalami kelumpuhan dalam menghadapi problematika riil umat. Akhirnya, paradigma itu hanya hidup dalam literature-literatur keislaman, namun sumbangannya bagi kemajuan dunia Islam menjadi sangat minim. Problem kelumpuhan ini telah menjadi salah satu penyebab kemunduran dunia Islam saat ini.

Dalam buku ini, saya menawarkan bahwa pengembangan ilmu-ilmu ushuluddin –juga ilmu-ilmu keislaman lain-- sudah semestinya dilakukan dengan upaya mewujudkan demokrasi ilmiah dan menghindarkan terjadinya tirani ilmiah. Tirani ilmiah

nyata-nyata telah menghasilkan *pseudo paradigm-shift* sebagai akibat dari dominannya para penguasa dalam proses *paradigm shift* baik dalam bentuk pemenjaraan, pembunuhan para tokoh, maupun pendirian lembaga pendidikan yang dijadikan media (corong) sosialisasi oleh penguasa.

Upaya mewujudkan demokrasi ilmiah itu dilakukan dengan cara membangun iklim akademis yang berbasis pada *civil society,* membangun lembaga-lembaga pendidikan dan iklim akademik yang bebas, meminimalisasi motif ideologis dan merevitalisasi motif perbaikan nasib umat, melakukan *continuing research,* sosialisasi karya-karya ilmiah secara masif, serta mengupayakan terciptanya sebuah konsensus di kalangan ilmuwan.

Naskah awal buku ini pernah diterbitkan secara terbatas dengan judul *Pudarnya Pesona Ilmu Agama* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007). Namun penerbitan awal itu belum pernah saya pergunakan untuk kenaikan kepangkatan mengingat formatnya yang masih berupa laporan hasil penelitian. Selain itu, penggunaan istilah yang terlalu filosofis juga membuat naskah awal itu belum cocok untuk disajikan bagi masyarakat luas.

Berhubung naskah awal tersebut sudah tidak bisa dijumpai lagi di pasaran, sementara mahasiswa banyak yang menginginkan membaca buku itu, maka saya memutuskan untuk menerbitkan kembali naskah awal itu dalam versi *E-book* dengan beberapa revisi dan penambahan. Revisi meliputi perubahan judul, pembetulan kesalahan tulis, perbaikan *lay-out,* dan penyederhanaan istilah. Adapun penambahannya berupa penambahan bab dua guna membangun dasar-dasar pemahaman pembaca atas buku ini. Kini buku ini sudah lebih mudah dipahami oleh masyarakat luas.

Saya yakin, isi buku ini akan mengundang pro dan kontra. Bagi yang pro, saya berharap bahwa buku ini dapat memberikan inspirasi mereka untuk melakukan penelitian lebih lanjut, sehingga

buku ini hanyalah merupakan langkah awal kajian kritis tentang sejarah ilmu-ilmu keislaman di Indonesia. Bagi yang kontra, saya sampaikan bahwa saya akan mempersiapkan diri saya dengan seksama untuk menyimak argumentasi mereka. Saya yakin bahwa pro dan kontra akan menjadikan ilmu-ilmu keislaman berkembang maju secara dinamis sebagaimana yang telah diteorikan oleh Hegel dengan dialektikanya.

Tiada gading yang tak retak, begitulah kata pepatah. Saya menyadari bahwa masih banyak kekurangan di sana-sini dalam buku ini. Namun demikian, penulis berharap buku ini dapat bermanfaat bagi masyarakat pembaca. Oleh karena itu, sumbang saran bagi perbaikan buku ini, akan sangat saya harapkan.

Sebagaimana karya-karya lain, saya menyadari bahwa banyak pihak yang terlibat dalam penulisan buku ini. Untuk itu, ucapan terima kasih perlu saya sampaikan kepada semua pihak yang secara langsung atau tidak langsung membantu penyelesaian buku ini. Tak lupa terima kasih juga saya sampaikan kepada istri saya, Tri Wahyu Hidayati, yang selalu menyeduh kopi panas ketika buku ini sedang dalam pengerjaan. Atas bantuan merekalah buku ini dapat hadir di hadapan pembaca. Mudah-mudahan amal baik mereka mendapat balasan yang setimpal di sisi Allah swt.

Akhirnya hanya panjatan doa yang dapat saya lakukan semoga buku ini bermanfaat. Amin.

Semarang, 1 November 2018

muhyar fanani

Daftar Isi

Pedoman Transliterasi ii
Persembahan v
Kata Pengantar vii

BAB I PENDAHULUAN 1

BAB II ILMU DASAR KEISLAMAN 13
A. Dasar Studi Islam 13
B. Tantangan Zaman 20
D. Reorientasi Kajian 25
1. Perumusan Masalah 25
2. Kajian Riset Terdahulu 26
3. Kerangka Teori 27
4. Metode 27

BAB III TIRANI ILMIAH DALAM ILMU KALAM 29
A. Ilmu Kalam sebagai Ilmu Normal 29
B. Eksemplar dan Paradigma Ilmu Kalam 34
C. Peran Penguasa dalam ***Paradigm-Shift*** 37
D. Paradigma Kalam Modern 52
E. Konsensus sebagai Solusi 65

BAB IV TIRANI ILMIAH DALAM ILMU TASAWUF 69
A. Tasawuf sebagai Ilmu yang Mandiri 69

B. Peran Penguasa dalam ***Paradigm-Shift***: Paradigma Sunni vs Paradigma Falsafi 73
1. Abu Yazid Al-Busthami 79
2. Mansur al-Hallaj 80
3. Ibn Arabi 83
4. Suhrawardi al-Maqtul 86

BAB V TIRANI ILMIAH DALAM FILSAFAT ISLAM 91
A. Filsafat Islam sebagai Ilmu Mandiri 91
B. Metafisika Islam 97
C. Peran Penguasa dalam ***Paradigm-Shift:*** Dialektik-Ghazalian Vs Demonstratif-Rusydian 99
D. Metafisika Asyarisme Vs Aristotelianisme 108

BAB VI DEMOKRASI ILMIAH: ARAH BARU PENGEMBANGAN ILMU-ILMU USHULUDDIN 113
A. Membangun ***Civil Society*** 116
B. Membangun Lembaga Pendidikan dan Iklim Ilmiah yang Bebas 121
C. Minimalisasi Motif Ideologis: Revitalisasi Motif Perbaikan Nasib Umat 127
D. ***Continuing Research*** 130
E. Sosialisasi Melalui Karya-karya Ilmiah 132
F. Membangun Konsensus 133

BAB VII PENUTUP 137

DAFTAR PUSTAKA 141
TENTANG PENULIS 151

BAB I
Pendahuluan

Naiknya peradaban Islam menjadi master peradaban dunia pada abad ke-9 M tidak bisa dilepaskan dari prestasi ilmu pengetahuan yang dimiliki oleh umat Islam pada waktu itu. Sebaliknya, melemahnya peradaban Islam sejak abad ke-13 M juga disebabkan oleh melemahnya dinamika ilmiah dan semangat keilmuan yang diderita oleh umat Islam saat itu.[1] Oleh karena itu, untuk membangkitkan peradaban Islam yang sedang terpuruk seperti sekarang, upaya peningkatan prestasi dan dinamika ilmu pengetahuan mutlak dilakukan.

Semangat untuk mendalami ilmu adalah salah satu pesan dasar risalah kenabian Muhammad.[2] Inilah yang dipegang teguh oleh umat Islam periode awal. Begitu risalah kenabian Muhammad turun pada abad ke-7 M, umat Islam bangkit secara ilmiah dengan melakukan upaya-upaya kreatif terhadap sistem keyakinan dan sistem kehidupan mereka. Semangat inilah yang akhirnya melahirkan

[1] Hassan Hanafi, "The Dialog between Islam and Western Civilization", Ceramah di Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, Kamis, 17 Mei 2001 (Kaset Rekaman).

[2] Lihat: QS: al-'Alaq, 1-5; al-Mujadalah; 11; Dalam hal ini banyak hadis yang mendukung dua ayat tersebut. Misalnya hadis yang berbunyi "Barang siapa menempuh suatu perjalanan di mana ia mencari ilmu, maka Allah akan memudahkan baginya jalan surga." HR. Muslim, no: 4867 (CD-rom, sakhr software).

manusia besar dan bijak seperti Umar b. Khaththâb, Imam Hanafi, dan Imam Syafi'i. Semangat ini pulalah yang mendorong umat Islam di abad ke-8 M untuk menuntut ilmu ke Yunani melalui jalan penerjemahan buku-buku Yunani. Dan semangat ini pula yang menghasilkan ilmuwan-ilmuwan kaliber dunia di masa kejayaan Islam, seperti Al-Kindî (806-873), ar-Râzî (865-925), al-Farâbî (870-950), Ibnu Sinâ (980-1037), dan Ibn Rusyd (1126-1198). Mereka itu menjadi tonggak awal kemajuan ilmu pengetahun di zaman keemasan Islam.

Memasuki abad ke-13 M, ilmuwan-ilmuwan besar di dunia Islam menjadi semakin langka. Ini berdampak buruk bagi perkembangan ilmu pengetahuan di tubuh umat Islam. Walaupun muncul beberapa cerdik cendekia, namun kualitasnya sulit untuk bisa dikatakan selevel dengan para pendahulu mereka. Kenyataan ini semakin diperparah oleh perseteruan yang berkepanjangan antara pendukung ilmu-ilmu Arab (Islam) *(al-'ulûm asy-syar'iyyah)* dengan para pendukung ilmu-ilmu "kuno" (ilmu-ilmu Yunani, *al-'ulûm al-awâ'il*). Para pendukung ilmu jenis pertama sering menghalangi upaya kreatif pendukung ilmu jenis kedua. Dan para pendukung ilmu jenis kedua ternyata juga tidak setangguh generasi-generasi pendahulunya sebagaimana ketangguhan al-Farâbî dan Ibn Sînâ.[3]

Bila dibanding dengan tradisi keilmuan di Barat, maka tradisi keilmuan Islam memang tidak banyak mengalami pergeseran paradigma seperti yang diteorikan oleh Thomas S. Kuhn.[4] Karena

---

[3] Hassan Hanafi, "The Dialog between Islam and Western Civilization", Ceramah di Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, Kamis, 17 Mei 2001 (Kaset Rekaman).

[4] Pergeseran paradigma dalam suatu bidang ilmu yang diakhiri dengan ditemukannya paradigma terkuat merupakan inti teori perkembangan suatu ilmu yang dicetuskan oleh Thomas Kuhn. Lihat: Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (London: The University of Chicago Press, 1970), 11-18; Bandingkan dengan Harold I. Brown, *Perception, Theory, and Commitment: The New Philosophy of Science* (Chicago-London: The University of Chicago Press, 1977), 9-11.

minimnya pergeseran paradigma itulah yang diduga menyebabkan umat Islam tidak banyak menelurkan ilmu-ilmu baru, seperti yang dihasilkan oleh Barat. Grafik paling tinggi pergeseran paradigma dalam tubuh umat Islam terjadi pada zaman keemasan peradaban Islam yaitu antara abad ke-9 M hingga pertengahan abad ke-13 M. Jatuhnya Bagdad ke tentara Mongol pada tahun 1258 menjadi tanda bagi mundurnya semangat eksplorasi ilmiah umat Islam.

Pada masa selanjutnya, pergeseran-paradigma yang terjadi dalam tradisi keilmuan Islam berlangsung dengan sangat lamban, karena hingga saat ini pergeseran-paradigma yang terjadi pada cabang-cabang ilmu tertentu seperti fikih, kalam, dan tasawuf belum menghasilkan konsensus tentang paradigma mana yang dianggap sebagai paradigma terkuat. Karena kemalasan berpikir umat Islam, umat Islam cenderung untuk mengabaikan pencarian tuntas paradigma baru dan lebih suka memilih paradigma *ad hoc*. Akibatnya umat Islam terpecah menjadi penganut-penganut mazhab berpikir yang berbeda-beda.

Kalaupun terjadi pergeseran paradigma dalam satu cabang ilmu, hal itu berlangsung secara setengah-setengah karena faktor-faktor politik kekuasaan selalu mengambil peran. Oleh karena itu, pergeseran paradigma yang ada lebih bersifat semu. Akibatnya, umat Islam semakin jauh dari kata konsensus dan menjadi terkotak-kotak dalam komunitas-komunitas kecil yang tidak saling menyapa. Komunitas-komunitas itu, dalam perkembangannya berubah wujud menjadi sekte-sekte keagamaan yang kaku dan menutup pintu dialog.

Di antara contoh tentang intervensi politik kekuasaan dalam proses pergeseran paradigma adalah kasus dibunuhnya al-Hallaj, Abû Yazîd al-Busthâmî, Syeh Siti Jenar --di masa lalu-- dan Mahmud Muhammad Taha (Sudan, 1910-1985) --di masa modern-- oleh para ulama` yang di-*back-up* penguasa waktu itu. Selain itu, peristiwa *mihnah* yang terjadi pada masa khalifah al-Makmun juga

memperkuat fenomena ini. Paradigma Mu`tazilah dipaksakan kepada masyarakat dengan kekuatan politik bukan dengan persaingan ilmiah-rasional.

Dengan demikian, faktor kemalasan berpikir dan adanya intervensi politik dalam pergeseran paradigma telah menjadikan lambannya perkembangan ilmu-ilmu keislaman, termasuk ilmu-ilmu ushuluddin. Inilah yang mengakibatkan munculnya kelompok-kelompok yang beku dan anti dialog seperti Front Pembela Islam dan kelompok penyerang Ahmadiyah di Parung Bogor dan tempat lain.

Sebagaimana tersirat dalam namanya, ilmu-ilmu ushuluddin seharusnya menjadi *the core and kernel of Islamic sciences*. Untuk itu, upaya pengembangan ilmu-ilmu keislaman sudah semestinya berangkat terlebih dahulu dari ilmu-ilmu ushuluddin.

Melihat fenomena kemunduran ilmu yang amat parah di tubuh umat Islam sekarang, mendorong penulis untuk mencari tahu mengapa fenomena kemunduran ilmiah itu dapat terjadi, melihatnya dengan cara pandang sejarah pengetahuan, tepatnya memakai teori pergeseran paradigma *(paradigm shift*) Thomas S. Kuhn. Penggunaan sejarah pengetahuan mazhab Kuhnian dilakukan berdasarkan alasan bahwa hanya dengan melihat proses pergeseran paradigma dalam ilmu-ilmu keislamanlah, kita dapat memahami penyebab kemunduran ilmu-ilmu ushuluddin dan selanjutnya merumuskan sejumlah strategi guna mengembangkan ilmu-ilmu ushuluddin ke depan.

Salah satu objek yang akan dikaji adalah fenomena melemahnya ilmu-ilmu ushuluddin atau yang lebih dikenal dengan ilmu-ilmu *asy-syar'iyyah*, sebagai lawan dari "ilmu-ilmu umum."[5] Tidak semua cabang ilmu dalam ilmu-ilmu *asy-syar'iyyah* akan dikaji

[5] Muhammad Syahrûr, *Nahw Ushûl al-Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmî* (Damaskus: al-Ahâlî li ath-Thibâ'ah wa an-Nasyr wa at-Tawzî', 2000), 45-6.

namun dipilih perwakilan dari tiga gugus pengetahuan keislaman, yakni *bayânî*, *irfânî,* dan *burhânî.*[6] Dari gugus *bayânî,* sebagai gugus *mainstream* pemikiran Islam, dipilih ilmu kalam. Dari gugus '*irfânî* dipilih ilmu tasawuf. Sedangkan dari gugus *burhânî* dipilih filsafat Islam.

Buku ini membahas penyebab ilmu-ilmu ushuluddin (dalam hal ini ilmu kalam, filsafat Islam, dan ilmu tasawuf) mengalami kemunduran. Setelah sebab-sebab kemunduran diketahui, buku ini kemudian menawarkan arah pengembangan ilmu-ilmu ushuludin ke depan.

Selama ini, kajian tentang sejarah ilmu-ilmu keislaman lebih didominasi oleh pendekatan murni sejarah. Bahkan tidak jarang kajian sejarah ilmu-ilmu keislaman hanya berisi pembahasan secara kronologis para tokoh dalam suatu ilmu dan pemikirannya tanpa mendialogkan satu dengan lainnya. Akibatnya, karya-karya sejarah ilmu-ilmu keislaman berisi sebatas mendiskripsikan muncul dan berkembangnya suatu disiplin ilmu dalam perjalanan sejarah dan belum memasuki kajian silih bergantinya paradigma (pergeseran paradigma) dalam suatu ilmu di sepanjang sejarahnya. Akibat selanjutnya dari pendekatan murni sejarah ini adalah kesulitan yang dihadapi oleh para pengkaji suatu ilmu ketika ia harus mengembangkan ilmu yang ditekuninya itu.

Pendekatan murni sejarah tidak memungkinkan seseorang untuk memahami paradigma yang pernah berkembang dan mati dalam suatu ilmu. Padahal mengenali paradigma suatu ilmu adalah

---

[6] Penulis meminjam kategori yang dipergunakan oleh Muhammad 'Âbid al-Jâbirî. Bagi al-Jâbirî, *Bayânî* adalah segala ilmu pengetahuan yang berbasis pada teks (al-Qur`an, Sunnah, dan Ijma`) seperti tafsir, fiqh, usul fiqh, dan ilmu kalam. *Irfânî* adalah ilmu pengetahuan yang berbasis pada ilham (intuisi) seperti ilmu tasawuf. Sedangkan *Burhânî* adalah ilmu pengetahuan yang berbasis pada hubungan dialektis antara akal dan indera. M. Âbid al-Jâbirî, *Bunyat al-`Aql al-`Arabî* (Beirut: al-Markaz ath-Thaqâfî al-`Arabî, 1993), 1-dst, 38, 117, 252, 383-4, 515, 530-1.

syarat mutlak untuk bisa mengembangkan suatu ilmu. Ini dikarenakan paradigma adalah fondasi dan tiang penyangga suatu ilmu. Sementara ide-ide bahkan teori-teori yang berkembang adalah tembok-tembok dan isi bangunannya. Ibarat sebuah bangunan, apabila ingin tetap disebut rumah, maka bangunan itu harus memiliki fondasi dan kerangka sebuah rumah. Sementara tembok-tembok dan isinya bisa dibentuk sesuai dengan selera. Dengan demikian, bila seseorang ingin mengembangkan suatu ilmu sementara ia belum mengenali paradigma ilmu itu, maka ia bagaikan orang yang akan merenovasi rumah, sementara ia belum bisa membedakan mana fondasi rumah yang harus dipertahankan dan mana tembok yang akan direnovasi. Akibatnya, ia hanya akan menghabiskan waktu dan biaya saja, tanpa hasil yang memuaskan.

Pendekatan sejarah pengetahuan mazhab Kuhnian berbeda dengan pendekatan murni sejarah sebagaimana tersebut di atas. Pendekatan sejarah pengetahuan mazhab Kuhnian bukan sekadar mendiskripsikan secara kronologis tokoh dan pemikirannya dalam suatu ilmu, melainkan berusaha mengenali paradigma suatu ilmu dan ada-tidaknya pergeseran paradigma di dalamnya. Sepengetahuan penulis, kajian sejarah ilmu-ilmu keislaman belum pernah menggunakan pendekatan jenis ini. Ini paling tidak terlihat dalam kajian penulis terhadap tiga bidang ilmu, yakni ilmu kalam, ilmu tasawuf, dan filsafat Islam.

Dalam bidang ilmu kalam, Ahmad Mahmud Shubhî, *Fî Ilm al-Kalâm* merupakan kajian yang paling menarik. Kajian filosofis atas berbagai mazhab kalam itu telah mengkaji secara kronologis komprehensif berbagai aliran kalam.[7] Walaupun Shubhî telah melakukan perpaduan antara kajian filosofis dan historis sekaligus, namun ia belum memanfaatkan teori pergeseran paradigma untuk melihat fenomena perkembangan kalam. Karya Josef van Ess, "The

[7] Ahmad Mahmud Shubhî, *Fî Ilm al-Kalâm: Dirâsah Falsafiyyah li Arâ' alFarq al-Islâmiyyah Fî Ushûl ad-Dîn* (Beirut: Dâr an-Nahdhah al-Arabiyyah, 1985).

Logical Structure of Islamic Theology" merupakan contoh lain yang menarik.[8] Dalam karyanya itu, van Ess menyelidiki pengaruh Plato, Aristoteles, dan Stoa dalam struktur logika kalam. Namun, van Ess belum mengkaji kemungkinan adanya pergeseran paradigma dalam ilmu kalam.[9] Begitu pula yang dilakukan beberapa penulis lain seperti Harry Austryn Wolfon,[10] Duncan B. Macdonald,[11] Harun Nasution,[12] Taib Thahir Abd. Mu'in,[13] dan Ilhamuddin.[14] Memang mereka telah melakukan kajian sejarah kalam, namun masih dalam perspektif murni sejarah dan belum mencermati pergeseran paradigma sebagaimana diteorikan Kuhn.

Corak lain kajian kalam datang dari seorang penulis besar Mesir, Hassan Hanafî yang melalui karya besarnya, *Minal 'Aqîdah ilâ Tsawrah,* tiba-tiba langsung menawarkan paradigma baru kalam dari yang spiritual dan sakral menjadi term yang bersifat material dan antropologis.[15] Upaya Hassan Hanafî ini tidak dimulai terlebih dahulu dari kajian historis atas paradigma-paradigma yang pernah ada pada masa lalu dan kemungkinan adanya pergeseran paradigma. Apa yang dilakukan Hassan Hanafi juga dilakukan M. Amin

---

[8] Josef van Ess, "The Logical Structure of Islamic Theology", dalam Issa J. Boullata, *An Anthology of Islamic Studies* (Montreal: McGill Indonesia IAIN Development Project, 1992), artikel no. 9.

[9] *Ibid*.

[10] Harry Austryn Wolfon, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge: Harvard University Press, 1976).

[11] Duncan B. Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence, and Constitutional Theory* (New York: Charles Scribner's Sons, 1903).

[12] Harun Nasution, *Teologi Islam* (Jakarta: UIP, 1986); Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: UIP, 1986).

[13] Taib Thahir Abd. Mu'in, *Ilmu Kalam* (Jakarta: Penerbit Widjaya Jakarta, 1992).

[14] Ilhamuddin, *Pemikiran Kalam al-Baqillani* (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1997).

[15] Hassan Hanafî, *Minal 'Aqîdah ilâ Tsawrah* (Kairo: Maktabah Matbuli, 1991) II: 112-330.

Abdullah dalam "Kajian Kalam di IAIN Menyongsong Perguliran Paradigma Keilmuan Keislaman pada Era Milenium Ketiga".[16] Tanpa mengkaji ada tidaknya pergeseran paradigma kalam pada masa lalu, M. Amin Abdullah langsung menawarkan paradigma baru kalam yang bisa disebut dengan paradigma multidisipliner.

Walaupun semua studi di atas telah menyadari tentang adanya kemunduran ilmu kalam, namun sama sekali belum menggunakan pendekatan sejarah pengetahuan mazhab Kuhnian dalam memotret fenomena pergeseran paradigma ilmu kalam.

Dalam bidang tasawuf, karya-karya yang mengamati pergeseran paradigma tasawuf praktis tidak bisa dijumpai. Karya Simuh, misalnya, yang berjudul *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam* tidak menyinggung pergeseran paradigma dalam tasawuf.[17] Apa yang dilakukan Simuh ternyata juga dilakukan oleh para penulis lain, misalnya, at-Taftazani,[18] Hamka,[19] Harun Nasution,[20] Khan Khaja-Khan Sahib,[21] dan Rivay Siregar.[22]

Dalam bidang filsafat Islam, kajian yang cukup maju bahkan sangat berdekatan dengan pembahasan buku ini adalah kajian M.

---

[16] M. Amin Abdullah, "Kajian Kalam di IAIN Menyongsong Perguliran Paradigma Keilmuan Keislaman pada Era Milenium Ketiga", dalam *al-Jâmi'ah Journal of Islamic Studies*, no. 65/VI/2000, 78-101.

[17] Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997).

[18] Abu al-Wafa al-Ghanimi At-Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, terj. Ahmad Rofi' Utsmani (Bandung: Pustaka, 1985).

[19] Hamka, *Perkembangan Tasawuf dari Abad ke Abad* (Djakarta: Pustaka Islam, 1966).

[20] Harun Nasution, *Filsafat dan Misticisme dalam Islam* (Jakarta: Penerbit Bulan Bintang, 1973).

[21] Khan Khaja-Khan Sahib, *Studies in Tasawuf* (Delhi: al-Idârah al-Adabiyyat, 1978).

[22] Rivay Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo Sufisme* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2000).

Âbid al-Jâbirî. Karya al-Jâbirî telah mampu menguraikan strukur epistemologis peradaban Arab-Islam yang mencakup *bayânî, irfânî,* dan *burhânî.* Ia juga tidak terjebak pada kajian murni sejarah, tapi telah mencermati pergeseran paradigmanya baik dalam wilayah *bayânî, irfânî,* maupun *burhânî.* Namun demikian, kajian al-Jâbirî boleh dikatakan terlalu filosofis sehingga ia belum banyak masuk pada wilayah ilmu kalam, ilmu tasawuf, dan filsafat Islam. Disamping itu, al-Jâbirî juga belum banyak menggunakan pisau analisis Kuhnian dalam kajiannya, walaupun pada beberapa bagian tulisannya mengindikasikan adanya pengaruh Kuhn.

Selain karya al-Jâbirî, dalam bidang filsafat Islam belum banyak dijumpai karya yang secara khusus mencermati pergeseran paradigma dalam filsafat Islam apalagi yang menggunakan pendekatan Kuhnian. Ini jelas terlihat, misalnya, dalam karya Majid Fakhry,[23] Watt,[24] dan Rosenthal.[25]

Buku ini bertujuan selain untuk menjawab persoalan utama di atas, juga untuk mendudukkan secara tepat kontribusi teoretis sejarah pengetahuan mazhab Kuhnian bagi pengembangan ilmu-ilmu ushuluddin. Di samping itu, buku ini juga bertujuan untuk mencari solusi baru bagi kemacetan kreativitas yang dialami ilmu-ilmu ushuluddin saat ini, sehingga ilmu-ilmu ushuluddin dapat berkembang dan relevan dengan perkembangan zaman.

Buku ini diharapkan dapat bermanfaat bagi para peminat studi keislaman kontemporer, terutama mereka yang berkeinginan agar ilmu-ilmu ushuluddin mampu berjalan sejajar dengan perubahan zaman yang begitu cepat. Selain itu, buku ini diharapkan

---

[23] Maid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, 2nd edition (New York: CUP, 1983).

[24] W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology (*Edinburgh: EUP, 1992).

[25] F. Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (leiden, 1970).

dapat membantu para pemerhati ilmu-ilmu ushuluddin dalam mencari landasan teoretis baru yang bisa dipertanggungjawabkan secara metodologis dalam mengembangkan ilmu-ilmu ushuluddin di dunia modern. Dengan demikian, ilmu-ilmu ushuluddin tidak canggung lagi untuk tumbuh di dunia modern, sekaligus juga tidak kehilangan jati dirinya sebagai ilmu keagamaan.

Sejarah perkembangan suatu ilmu diwarnai dua buah teori yang saling berlawanan, teori revolusioner di satu sisi dan teori evolusioner pada sisi yang lain. Teori pertama ditokohi oleh Thomas S. Kuhn, sedangkan teori kedua dicetuskan oleh Karl Popper. Bagi Kuhn, melalui karyanya yang sangat monumental, *The structure of Scientific Revolutions* (1962), perkembangan sains berlangsung secara revolusioner, *gestalt-switch, gestalt-shift*.[26] Sementara bagi Popper, perkembangan sains berlangsung secara bertahap, berkelanjutan, dan akomulatif dari penemuan-penemuan sebelumnya. Proses akumulasi itu juga berlangsung secara evolutif dan tidak dipengaruhi oleh faktor sosial masyarakat ilmuwan.[27] Popper menyatakan evolusi itu berjalan secara empiris dengan cara mengajukan hepotesis terlebih dahulu kemudian diuji (difalsifikasi). Kuhn merevisi pendapat Popper ini. Baginya, perkembangan sains itu tidak ditentukan oleh falsifikasi empiris-logis, tetapi ditentukan oleh kesepakatan-kesepakatan sosial masyarakat ilmuwan.[28] Dalam perkembangannya, kesepakatan lama digantikan oleh kesepakatan baru. Pergantian kesepakatan itu berlangsung secara revolusioner bukan

---

[26] Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions.,* 122; Lihat Internet Website: Frank Pajares, "The Structure of Scientific Revolutions: Outline and Study Gude", Http://www.emory.edu/EDUCATION/mfp/Kuhn., p 12; "Thomas Kuhn", dalam *A Companion to Epistemology*, 295; I. Bernard Cohen, *Revolution in Science* (Cambridge-Landon: The Belknap Press of Harvard University Press, 1985, 566.

[27] Greg Soetomo, *Sains dan Problem Ketuhanan* (Yogyakarta: Kanisius, 1995), 21

[28] Dalam hal ini, Kuhn menyatakan,"*The successive transition from one paradigm to another via revolution is the usual developmental pattern of mature science.*" Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions.,* 12.

evolusioner *(paradigm-shift, gestalt switch, gestalt shift)*. Artinya, kesepakatan yang lama digantikan oleh kesepakatan yang sama sekali baru. Karena benar-benar baru, maka kesepakatan baru itu tak akan dapat dipahami bila kita berangkat dari yang lama. Isi kesepakatan itu oleh Kuhn disebut dengan paradigma. Inilah isi dari teori pergeseran paradigma yang begitu populer itu.

Buku ini akan menggunakan teori pergeseran paradigma yang ditelorkan oleh Kuhn itu. Penggunaan teori ini mengharuskan familier dengan istilah-istilah teknis sejarah pengetahuan mazhab Kuhnian. Kuhn menggunakan beberapa istilah kunci yang tidak pernah ia definisikan secara ketat dalam *The Structure of Scientific Revolutions*. Istilah kunci itu adalah *scientific revolution, paradigm, paradigm shift, normal science, anomaly,* dan *crisis. Scientific revolution* (revolusi ilmiah) adalah perkembangan ilmu pengetahuan secara radikal dimana *normal science* (*mature science*) yang lama digantikan oleh *normal science* yang baru. Pergantian itu terjadi karena paradigma lama yang menyangga *old normal science* sudah tidak lagi mampu menjawab problem-problem ilmiah yang baru. Pergantian semacam ini oleh Kuhn juga disebut dengan *paradigm shift*. Jadi, *Paradigm shift* (pergeseran paradigma) adalah pergantian secara radikal paradigma lama dengan paradigma baru karena paradigma lama sudah tidak mampu menjawab problem-problem ilmiah yang muncul kemudian. Sementara *paradigm* itu sendiri adalah teori-teori, metode-metode, fakta-fakta, eksperiman-eksperimen yang telah disepakati bersama dan menjadi pegangan bagi aktivitas ilmiah para ilmuwan. Sedangkan *normal science* (ilmu normal) adalah ilmu yang telah mencapai tahap kematangan (*mature science*) karena *scientific community* telah mencapai konsensus akan dasar-dasar ilmu ini. Konsensus itu berupa kesepakatan akan dipakainya satu paradigma sebagai penyangga ilmu yang bersangkutan.[29]

[29] *Ibid.,* 11-8, 65.

Istilah teknis lain adalah *anomali* dan *crisis*. *Anomali* adalah problem-problem ilmiah yang tidak bisa dijawab oleh paradigma lama. Problem-problem itu setelah menumpuk menimbulkan sebuah krisis. Sedangkan *crisis* adalah suatu fase dimana paradigma lama telah dianggap usang karena begitu banyaknya anomali-anomali yang muncul, sedangkan paradigma baru belum terbentuk.[30]

Kerangka teoretik dan beberapa istilah teknis di atas akan dipakai untuk mencari jawaban atas persoalan mundurnya ilmu-ilmu ushuluddin terutama ilmu kalam, ilmu tasawuf, dan filsafat Islam.

Pembahasan dalam buku ini menggunakan pendekatan sejarah pengetahuan mazhab Kuhnian, sebuah pendekatan yang baru muncul tahun 1960-an atas prakarsa Thomas S. Kuhn. Pusat perhatian dari pendekatan ini adalah mengamati perkembangan pengetahuan dengan meneliti perkembangan ide-ide dan paradigma-paradigmanya. Karena objek kajian buku ini adalah fenomena mundurnya ilmu-ilmu ushuluddin terutama ilmu kalam, ilmu tasawuf, dan filsafat Islam, maka pendekatan sejarah pengetahuan dipakai untuk mengungkap *fundamental structure* ketiga ilmu tersebut dengan menangkap paradigmanya. Kemudian setelah paradigmanya diketahui, dilakukan pemetaan untuk mengungkap pergeseran paradigma yang mungkin telah terjadi. Semua pembahasan dalam buku ini kemudian diakhiri dengan kesimpulan yang menyatakan bahwa tirani ilmiah dalam ilmu keislaman telah menyebabkan kemunduran ilmu keislaman. Untuk membangkitkannya kembali diperlukan demokrasi ilmiah.[]

[30] *Ibid*., 65.

BAB II
Ilmu Dasar Keislaman[1]

A. Dasar Studi Islam

Dalam era kemajuan sains dan teknologi, ilmu agama terutama ilmu ushuluddin, menghadapi tantangan yang pelik. Masyarakat bertanya bagaimanakah kehidupan sekarang yang pola dan tata nilainya telah berubah bisa dijelaskan secara memuaskan oleh konsep-konsep dasar Islam. Kegagalan para pemerhati ilmu ini menjelaskannya telah berdampak negatif baik bagi perkembangan ilmu ushuluddin maupun bagi masyarakat muslim. Bagi sebagian kalangan, ilmu ushuluddin itu seakan-akan *wujûduhu ka 'adamihi*. Saya yakin, ini bukanlah keadaan yang tanpa sebab. Sebab yang paling mudah dilihat adalah karena masyarakat telah tidak merasa mendapatkan kontribusi dari ilmu ushuluddin. Apabila ilmu ushuluddin ingin tetap eksis, maka hal pertama yang mendesak untuk dilakukan adalah merubah paradigma keilmuannya dari yang hanya berorientasi kepada dirinya sendiri menjadi berorientasi kemasyarakatan.

[1] Naskah awal bab ini pernah dipublikasikan dengan judul "Reorientasi Kajian Ushuluddin dalam Merespons Tantangan Zaman", *Jurnal Ilmu Ushuluddin*, Januari 2014, Vol. 13, No, 1 (1-10).

Sudah sekian lama, paradigma ilmu ushuluddin menjauhi praksis masyarakat. Teori-teorinya pun selalu merujuk pada era masa lalu yang jarang dikaitkan dengan problematika sosial kekinian dan kedisinian. Akibatnya mudah ditebak setiap kali ilmu ushuluddin dibicarakan, maka saat itu pula problem irrelevansi muncul. Sebagai contoh adalah teori-teori yang ada dalam ilmu kalam. Dalam ilmu kalam dijumpai teori kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan. Persoalan utama yang menjadi perdebatan para teolog dalam wilayah ini adalah seberapa besarkah pengaruh kekuasaan dan kehendak Tuhan terhadap perbuatan dan kehendak manusia. Teori ini sangat populer di kalangan fakultas ushuludin, namun jarang yang mengembangkannya untuk menjelaskan problematika kontemporer masyarakat. Hasan Hanafi menginginkan adanya paradigma baru kalam yang jelas-jelas lebih memihak pada nasib manusia bukan nasib Tuhan.[2] Dengan kata lain teori-teori ilmu kalam perlu direorientasikan ulang, bukan semata-mata untuk Allah tapi untuk pencerahan manusia. Bagaimanakah mereorientasikan ilmu kalam? Bagaimanakah mereorientasikan ilmu ushuluddin?

Sebagaimana tersirat dalam namanya, ilmu-ilmu ushuluddin seharusnya menjadi *the core and kernel of Islamic sciences*. Upaya pengembangan ilmu-ilmu keislaman sudah semestinya berangkat terlebih dahulu dari ilmu-ilmu ushuluddin. Tulisan ini bermaksud mengkaji arah kajian ilmu-ilmu ushuluddin dalam merespons tantangan zaman. Untuk itu, cakupan ushuluddin harus diklarifikasi terlebih dahulu.

Ushuluddin berasal dari dua kata yakni *ushul* dan *din*. *Ushul* berarti dasar. *Din* berarti agama. Secara harfiah, ushuluddin berarti dasar-dasar agama. Belum ada data yang pasti kapan istilah ini muncul pertama kali sebagai sebuah istilah yang khusus. Namun istilah ini telah dipergunakan para ahli untuk memberi judul karya

2 Lihat: Hassan Hanafi, *Minal 'Aqîdah Ilâ ats-Tsawrah* (Kairo: Maktabah Matbuli, 1991).

mereka. Terdapat paling tidak 6 buku karya para ulama abad XI-XII M, yakni:

1. *Ushuluddin* karya Abu Manshur al-Baghdadi.
2. *Asy-Syamil fi Ushuliddin* karya al-Juwaini.
3. *Ushuluddin* karya Abu al-Yusr al-Bazdawi.
4. *Tabsyirat al-Adilla fi Ushuliddin* karya Abu al-Mun'im an-Nasafi (w. 1114).
5. *Al-Mu'tamad fi Ushuliddin* karya Qadhi Abu Ya'la.
6. *Al-Mu'tamad fi Ushuliddin* karya al-Malahimi al-Mu'tazili (w. 1141).

Apa maksud ushuluddin dalam buku-buku di atas? Ternyata maksudnya tiada lain adalah ilmu kalam. Bahkan ushuluddin itu hanyalah nama lain dari ilmu kalam.[3] Dengan demikian wajar jika terdapat seorang penulis memberikan judul bukunya dengan *Fi Ilm al-Kalam: Dirasah Falsafiyyah li Ara' al-Farq al-Islamiyyah fi Ushul ad-Din*.[4] Beberapa penulis menyetujui pandangan ini.[5]

Bila dalam tradisi keilmuan Islam, ushuluddin berarti ilmu kalam, apakah fakultas ushuluddin itu berarti fakultas ilmu kalam? Ternyata tidak. Fakultas ushuluddin lebih mengacu pada pembidangan ilmu agama Islam yang pernah dikeluarkan oleh LIPI. Menurut LIPI, ilmu agama Islam dapat dibidangkan menjadi 8 bidang. Pembidangan LIPI ini hingga kini masih menjadi landasan formal studi Islam di IAIN dan Perguruan Tinggi Agama lainnya:

---

[3] *First Encyclopaedia of Islam 1913-1936* (Leiden: E.J. Brill, 1987) VII: 1054; *The Encyclopaedia of Islam*, ed. P.J. Bearman et.al. (Leiden: E.J. Brill, 2000) X: 930; *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1971) III: 1141-1150.

[4] Ahmad Mahmud Shubhi, *Fi Ilm al-Kalam: Dirasah Falsafiyyah li Ara' al-Farq al-Islamiyyah fi Ushul ad-Din* (Beirut: Dar an-Nahdhah al-Arabiyyah, 1985).

[5] Mahmud Syaltut, *al-Islam Aqidah wa Syari'ah* (Ttp, dar al-qalam, 1966), 55; Ali Sami an-Nasysyar, *Manahij al-Bahtsi Inda Mufakkir al-Islami Wa Naqd al-Muslimin li al-Mantiq al-Aristotolisi (*Ttp: Dar al-Fikr Al-Arabi, 1947), 67-74.

1. Sumber ajaran Islam
    - Ilmu-ilmu al-Quran
    - Ilmu tafsir
    - Ilmu hadits
2. Pemikiran dasar Islam
    - Ilmu tauhid/kalam
    - Filsafat Islam/tasawuf
    - Perbandingan agama
3. Hukum Islam dan pranata sosial
    - Usul fikih
    - fikih Islam
    - Pranata sosial
    - Ilmu falak dan hisab
4. Sejarah dan peradaban Islam
    - Sejarah Islam
    - Peradaban Islam
5. Bahasa dan sastra Islam
    - Bahasa Arab
    - Sastra Arab
6. Pendidikan Islam
    - Pendidikan dan pengajaran Islam
    - Ilmu jiwa Islam
7. Dakwah Islam
    - Dakwah Islam
8. Perkembangan Modern/Pembaharuan dalam Islam
    - Perkembangan Modern/Pembaharuan dalam bidang sumber ajaran

- Perkembangan Modern/Pembaharuan dalam bidang pemikiran dasar Islam
- Perkembangan Modern/Pembaharuan dalam bidang fikih dan pranata sosial
- Perkembangan Modern/Pembaharuan dalam bidang sejarah dan peradaban Islam
- Perkembangan Modern/Pembaharuan dalam bidang bahasa dan sastra Islam
- Perkembangan Modern/Pembaharuan dalam bidang pendidikan Islam
- Perkembangan Modern/Pembaharuan dalam bidang Dakwah Islam

Berdasarkan pembidangan LIPI itu, ushuluddin atau dasar-dasar agama mencakup 3 bidang ilmu yakni ilmu tauhid/kalam, filsafat Islam/tasawuf, dan perbandingan agama. Tiga bidang ilmu itu digolongkan dalam rumpun pemikiran dasar Islam. Dengan demikian, fakultas ushuluddin terlihat lebih mengacu pada pandangan LIPI daripada pandangan ulama abad X dan XII M. Pandangan LIPI itu saat ini sedang menghadapi tantangan.

Dengan semakin rendahnya minat masyarakat untuk masuk ke Fakultas Ushuluddin, para pengelola fakultas ini mulai membuka area studi baru. Fakultas Ushuluddin IAIN Walisongo, misalnya, telah membuka Jurusan Tasawuf dan Psikoterapi serta Jurusan Perbandingan Agama dan Resolusi Konflik. Namun pertanyaannya, sesungguhnya apa objek material dan objek formal ilmu ini? Pertanyaan ini penting dijawab untuk mengetahui batas-batas ilmu ushuluddin. Pengembangan ilmu ini sudah semestinya menaati batas-batas tersebut.

Setiap ilmu memiliki objek matrial dan objek formalnya sendiri. Dua objek ilmu inilah yang membedakan antara ilmu satu

dengan ilmu yang lain. Ilmu kedokteran, misalnya, objek materialnya adalah tubuh manusia. Sementara objek formalnya pengenalan penyakit dan penanggulangannya. Kedokteran berbeda dengan antropologi ragawi. Padahal objek materialnya sama yakni tubuh manusia. Namun objek formalnya berbeda. Antropologi ragawi lebih mengkaji peninggalan-peninggalan raga manusia untuk diketahui karakter fisik dan cara hidup mereka dalam sejarah umat manusia. Apa objek material dan objek formal ilmu ushuluddin?

Objek material ilmu ini sesungguhnya tidak hanya ilmu kalam namun mencakup tiga pilar yang menjadi dasar tegaknya Islam sebagai sebuah agama. Tiga dasar itu adalah Iman, Islam, Ihsan. Ilmu yang terkait dengan Iman dinamakan aqidah. Ilmu yang terkait dengan pilar kedua disebut syari'ah. Semetara ilmu yang berhubungan dengan pilar ketiga disebut akhlaq. Tiga pilar ini mengacu pada hadits Nabi Muhammad berikut:

عن عمر رضى الله عنه ايضا قال بينما نحن جلوس عند رسول الله صلعم ذت يوم اذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب شديد سواد الشعر لا يرى عليه اثر السفر ولا يعرفه منا احد حتى جلس الى النبى صلعم فأسند ركبتيه الى ركبتيه ووضع كفيه على فخذيه وقال يا محمد أخبرني عن الإسلام. فقال رسول الله صلعم الإسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا. قال صدقت فعجبنا له يسأله ويصدقه. قال فأخبرني عن الإيمان قال ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره. قال صدقت. قال فأخبرني عن الإحسان. قال أن تعبد الله كأنك تراه فأن لم تكن تراه فإنه يراك (رواه مسلم

Bila objek materialnya adalah Iman, Islam, Ihsan, lantas apa objek formal ilmu ushuluddin? Mengacu pada karya-karya ulama abad X-XII di atas, maka objek formalnya adalah pemikiran yang mendasar, radikal, tuntas, baik dengan cara dialektis (debat, jadal), maupun demonstratif (pembuktian) terhadap tiga pilar di atas atau yang terkait dengan ketiganya. Pemikiran mendasar tentang Iman telah dirintis oleh ulama penggagas ilmu *aqa'id* yang disebut juga dengan ilmu kalam itu. Menurut para sejarahwan, pendiri ilmu ini adalah ulama mu'tazilah yang dikenal sangat rasional, tuntas, radikal dalam membuktikan adanya Tuhan dan sifat-sifat suci-Nya. Dalam perkembangannya, rintisan ulama Mu'tazilah itu terus dikembangkan walaupun ulama Mu'tazilah ditekan bahkan dihabisi karena banyak penguasa yang merasa tidak nyaman dengan pemikiran mereka.[6]

Pemikiran mendasar tentang syariah dinamakan ilmu ushul fiqh. Ilmu ini sangat rasional, tuntas, dan radikal dalam menggali syariah agar bisa dipertanggungjawabkan secara rasional dan demontratif (valid). Ilmu ini walaupun dianggap sebagai milik fakultas syari'ah namun sesungguhnya akar dari ilmu ini adalah ushuluddin. Salah satu kitab *babon* ilmu ini yang berjudul *al-'Amd* ditulis oleh Qadhi Abdul Jabbar yang tiada lain adalah ulama Mu'tazilah yang ahli dalam ilmu kalam. Begitu juga syarah kitab tersebut yang berjudul *al-Mu'tamad*. Kitab ini ditulis oleh murid Qadhi Abdul Jabbar yang bernama Abul Husain al-Bashri yang juga beraliran Mu'tazilah. Itulah makanya debat-debat dalam ilmu ushul fiqh selalu melibatkan para ulama kalam terutama saat membahas darimanakah sesungguhnya manusia mengenal baik dan buruk; dari akal atau wahyu.[7]

---

[6] Muhyar Fanani, *Pudarnya Pesona Ilmu Agama* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), 39-86.

[7] Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul Fiqh* (Ttp: Darul Qalam, 1978), 96-99.

Pemikiran mendasar tentang akhlak dilakukan oleh ulama-ulama akhlak dan tasawuf. Ilmu falsafah akhlak dan tasawuf sesungguhnya ilmu inti dari ushuluddin. Pertanyaan seputar mengapa manusia harus berbuat baik? Pertanyaan ini telah banyak didiskusikan oleh para ulama akhlak. Begitu pula pertanyaan mengapa manusia harus dekat dengan Tuhan? Bagaimanakah caranya? Ulama tasawuf memiliki diskusi yang mendalam tentang hal ini.

Bila kajian yang mendasar, radikal, tuntas, dialektis, demontratif tentang 3 pilar itu baru dinamakan kajian ushuluddin, maka kajian tentang 3 pilar itu yang tidak dilakukan secara mendasar, radikal, tuntas, dialektis, demontratif bukanlah kajian ushuluddin. Namun, kajian yang mendasar terhadap selain tiga pilar itu masih bisa dinamakan ushuluddin asal dilakukan dengan menggunakan objek formal ushuluddin. Inilah yang dilakukan oleh al-Ghazali dalam *Kitab al-Arba'in fi Ushuliddin*. Walaupun judulnya ushuluddin, al-Ghazali sesungguhnya bicara tema yang lebih luas baik yang mencakup topik inti ushuluddin maupun yang bersifat non inti seperti amaliyah ibadah keseharian.[8] Begitu pulalah yang terjadi dalam ilmu kedokteran. Walaupun yang dipelajari bukan tubuh manusia namun menggunakan perspektif kedokteran masih bisa disebut kajian kedokteran. Kedokteran hewan adalah contohnya. Ia mempelajari hewan namun menggunakan objek formal ilmu kedokteran.

B. Tantangan Zaman

Objek material ilmu ushuluddin dapat disederhanakan menjadi 3 pertanyaan, yakni:

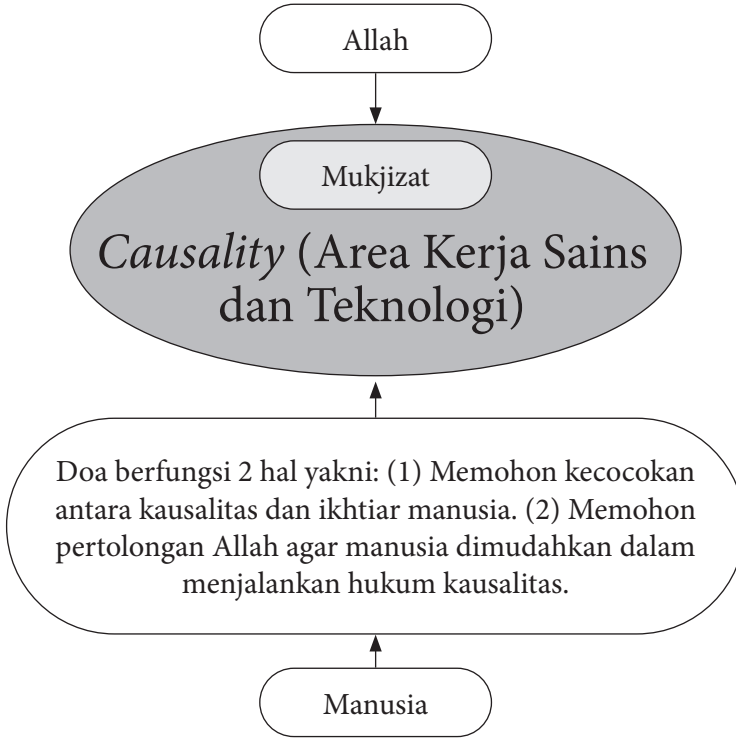
1. Bagaimana agar manusia percaya pada Allah? Pertanyaan ini merupakan pertanyaan dasar ilmu akidah. Pertanyaan ini bisa dikembangkan dalam 5 W + 1 H (*what, who, why, which, when,*

8 Al-Ghazali, *Kitab al-Arba'in fi Ushuliddin* (Beirut: Darul Jail, 1988).

dan *how*). Apa/siapa itu Allah, mengapa harus percaya pada Allah, Allah yang mana yang harus dipercayai, kapan harus mempercayainya merupakan pertanyaan penting seputar iman yang harus dijawab oleh ilmu kalam.

2. Bagaimana agar manusia taat pada perintah-Nya? Pertanyaan ini adalah pertanyaan dasar ilmu syari'ah. Apa itu taat, mengapa harus taat pada Allah, taat yang bagaimanna yang harus dilakukan, kapan harus taat merupakan pertanyaan penting seputar syariah yang harus dijawab oleh ilmu ushul fiqh.
3. Bagaimana agar manusia mau berbuat baik? Pertanyaan ini merupakan pertanyaan dasar ilmu akhlak. Apa itu baik/buruk, mengapa harus ada baik/buruk, perbuatan baik yang bagaimanna yang harus dilakukan, kapan harus berbuat baik merupakan pertanyaan penting seputar akhlak yang harus dijawab oleh ilmu akhlak/tasawuf.

Seiring dengan perkembangan zaman, terutama perkembangan IPTEK yang dengan cepat merubah pola hidup dan tata nilai masyarakat, persoalan 3 objek material di atas semakin mendesak untuk dicarikan jawabannya secara mendasar pula. Pertanyaan seputar peran Allah dan peran manusia dalam sebuah peristiwa menjadi pertanyaan yang membutuhkan jawaban baru pasca revolusi teknologi. Pertanyaan tentang ini, memaksa sarjana ushuluddin untuk membuka kembali diskusi tentang takdir. Konsep takdir pasca revolusi sains dan teknologi harus mendudukkan lima hal yakni Allah, manusia, hukum sebab-akibat (*causality*), mu'jizat, dan doa.



Pertanyaan tentang suatu peristiwa apakah lebih merupakan peristiwa sebab akibat atau mukjizat pada era kemajuan sains dan teknologi menjadi pertanyaan yang rumit. Si anak yang bernama Agus Istiqlal lahir melalui operasi cesar tanggal 17 Agustus 2013 bisa menjadi bahan diskusi menarik. Pemilihan tanggal lahir itu lebih merupakan fenomena kausalitas atau mukjizat atau doa atau kehendak Allah atau kehendak manusia? Bila kita merujuk argumentasi Al-Ghazali tentu jawabannya adalah *iradah* Alllah. Namun bila kita setuju dengan pandangan Ibnu Rusyd tentu jawaban atas pertanyaan di atas adalah kausalitas. Al-Ghazali memerankan manusia sebagai wayang. Ibn Rusyd memerankan manusia sebagai makhluk bebas yang bisa bertindak apa saja. Ilmu kalam modern

harus bisa menjelaskan konsep takdir pasca revolusi sains dengan sejelas-jelasnya. Penjelasan itu harus lebih jelas pada era sekarang daripada era al-Ghazali dan Ibn Rusyd mengingat era dua pakar itu (abad ke-11 hingga ke-14 M) belum ada kemajuan sains dan teknologi seperti sekarang ini. Gambar di atas menunjukkan bahwa baik kausalitas maupun mukjizat itu bersumber dari Allah. Maka menjalankan kausalitas berarti juga menjalankan ketentuan Allah. Orang Barat tidak memiliki konsep ini sehingga bagi mereka kausalitas dinamakan hukum alam. Menaati kausalitas dianggap menaklukkan alam. Mereka tidak mengenal konsep menaati Tuhan sang pencipta Alam.

Orang beriman memiliki konsep yang berbeda dengan Barat dalam memahami suatu kejadian. Untuk memudahkan penjelasan, saya akan menggunakan prosentase saja. Lihatlah gambar di atas. Allah menurunkan dua macam sistem tentang suatu peristiwa, yakni hukum kausalitas (sunnatullah) dan mukjizat. Sunnatullah diberi porsi yang jauh lebih besar dari pada mukjizat. Katakanlah 90% melawan 10%. Allah hanya akan menurunkan mukjizat-Nya sesekali saja. Mayoritas kejadian menggunakan hukum kausalitas. Mengapa Allah menurunkan mukjizat? Karena Allah menginginkan manusia tidak menuhankan hukum kausalitas. Itulah maknya sesekali Allah menunjukkan mukjizat-Nya. Mukjizat berarti peristiwa yang menyalahi hukum kausalitas. Bila seseorang ingin mendapatkan suatu kesuksesan dengan probabilitas yang tinggi maka jalan yang benar bukanlah merayu Allah untuk menurunkan mukjizat-Nya, melainkan menjalankan hukum kausalitas Allah. Mengapa? Karena hukum kausalitas jauh lebih sering terjadi atas izin Allah daripada mukjizat-Nya. Lantas dimanakah fungsi doa? Doa berfungsi 2 hal yakni: (1) Memohon kecocokan antara kausalitas dan ikhtiar manusia. (2) Memohon pertolongan Allah agar manusia dimudahkan dalam menjalankan hukum kausalitas.

Untuk berlatih memahami konsep takdir ini, saya memiliki pertanyaan. Dalam sangkar di bawah ini terdapat dua burung yang besar temboloknya berbeda. Burung dengan tembolok besar memakan makanan yang lebih banyak. Pemilik burung, secara rutin memberi jatah makanan dan minuman. Pertanyaannya, perbedaan besarnya tembolok kedua burung itu ditentukan oleh burung itu sendiri atau oleh pemilik?

Kajian mendalam tentang pertanyaan-pertanyaan baru pasca revolusi sains dan teknologi dalam area akidah, syariah dan akhlak amat sangat diperlukan dewasa ini. Itulah area kerja sarjana ushuluddin. Saat ini penjelasan seputar gejala baru dalam area ini masih belum tersentuh secara baik. Sebut saja sebagai contoh, mengapa orang Indonesia yang mayoritas asy'ariyah (bukan qadariyah/mu'tazilah) yang tentu secara doktriner lebih banyak pasrah tapi kenyataannya dalam urusan keuangan ternyata korup. Padahal korupsi adalah wujud dari ketidakpasrahan seseorang atas pembagian rizqi dari Allah. Bagaimana menjelaskannya?

Pertanyaan lain seputar karakter manusia Indonesia yang beragama namun aneh juga menarik. Mochtar Lubis pernah menyatakan 6 ciri manusia Indonesia. Salah satunya adalah enggan

bertanggung jawab.[9] Ini hingga kini masih terlihat di Indonesia. Pejabat yang jelas salah kalau tidak dipaksa tidak akan mau mundur. Bahkan dia akan mencari kambing hitam. Bila orang beriman, pasti dia meyakini bahwa siapa berbuat pasti bertanggung jawab. Itu adalah hukum dasar asas kebebasan bertindak sebagaimana didiskusikan para ulama kalam. Tapi mengapa orang Indonesia yang berketuhanan Yang Maha Esa justru menyalahi hukum Tuhan?

D. Reorientasi Kajian

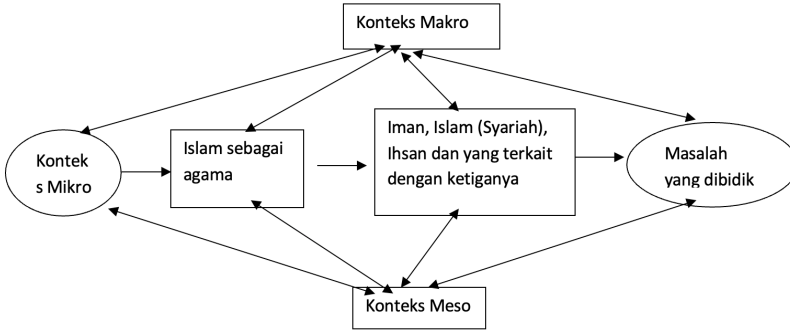
Pertanyaan-pertanyaan mutakhir tentang kehidupan masyarakat menuntut pengkaji ushuluddin untuk terus berpikir. Pertanyaan-pertanyaan itulah sesungguhnya arah orientasi kajian ushuluddin yang tepat agar ilmu ushuludin tidak mengalami irelevansi dari masyarakat. Untuk mempermudah penjelasan, saya akan menggunakan pola yang lazim dalam perumusan rencana kajian ilmiah yang meliputi perumusan masalah, kajian riset terdahulu, kerangka teori, dan metode.

1. Perumusan Masalah

Sudah disinggung pada bagian di atas bahwa area kajian ushuluddin mencakup iman, Islam (syariah), dan ihsan (akhlak) dan yang lainnya asalkan punya kaitan dengan tiga pilar itu dan dikaji dengan menggunakan pendekatan yang mendasar, radikal, mendalam, dialektis, dan demonstratif. Untuk S1, biasanya pertanyaan diarahkan pada pertanyaan "apa". Untuk S2 diarahkan pada pertanyaan "bagaimana". Sedang untuk S3 diarahkan pada pertanyaan "mengapa". Masalah keushuluddinan dapat digali dengan sistem

[9] Mochtar Lubis, *Manusia Indonesia: Sebuah Pertanggungjawaban* (Jakarta: Yayasan Idayu, 1980).

bulkonah (bulat, kotak, daan panah).[10] Ilustrasi sistem ini adalah sbb:



Setiap kajian sebaiknya hanya memfokuskan satu masalah agar bisa tuntas dan mendalam. Satu masalah itu dapat diurai menjadi beberapa anak masalah yang biasanya dirumuskan menjadi pertanyaan-pertanyaan penelitian.

2. Kajian Riset Terdahulu

Telaah pustaka amat penting dalam kajian ushuluddin. Mengapa? Telaah pustaka akan memancing ide baru. Ide baru biasanya muncul dari hasil riset terbaru. Masa berlaku buku atau hasil riset biasanya hanya 10 tahun. Untuk itu telaah pada jurnal penelitian sangat penting karena jauh lebih mutakhir bila dibanding dengan buku. Perlu dipahami telaah pustaka berbeda dengan kerangka teori. Telaah pustaka mengkategorikan kepustakaan dan *positioning* riset yang sedang dikerjakan. Sementara kerangka teori masuk lebih dekat pada isi pustaka. Maka telaah pustaka tidak menyebut isi rinci suatu referensi tapi isi umum suatu referensi. Telaah pustaka yang baik terhadap khazanah mutakhir masalah ushuluddin akan

[10] Ceramah Irwan Abdullah, Hotel Kencana Bandungan, 12 Mei 2014.

mengantarkan pengkaji menemukan posisinya dalam dunia kajian keushuluddinan.

3. Kerangka Teori

Dalam kajian keushuludinan, kerangka teori amatlah penting. Kerangka teori akan membantu pengkaji dalam menjawab masalah penelitian. Kerangka teori berisi kerangka, bukan teori. Kerangka teori adalah kerangka pikiran pengkaji yang dibangun dari teori-teori terdahulu yang relevan dengan masalah penelitian. Teori adalah penjelasan suatu gejala yang didalamnya menyebutkan adanya relasi (hubungan). Contoh teori yang terkenal adalah $E=MC^2$. Teori itu disebut teori relativitas. Teori bukanlah definisi. Definisi tak pernah mencantumkan relasi sementara teori harus mencantumkannya. Untuk riset normatif seperti ilmu ushuluddin, penggunaan kerangka teori yang dibangun dari teori-teori mutakhir akan menjadikan riset normatif terasa lebih hidup, menggigit, dinamis dan kritis. Teori itu akan menjadi objek formal atau persektif sementara objek materialnya adalah riset keushuludinan tersebut yang rata-rata bersifat normatif. Perlu dicatat bahwa kerangka teori merupakan manifestasi dari sebuah pendekatan/paham/paradigma yang dipergunakan oleh seorang pengkaji.

4. Metode

Dalam rancangan suatu kajian, metode mencakup penjelasan seputar 5 hal yakni: lokasi, jenis penelitian dan data, sumber data, teknik pengumpulan data, teknik analisis data. Lokasi kajian keushuluddinan mencakup tempat, institusi, upacara, peristiwa, teks, tokoh, atau konsep keushuluddinan. Jenis penelitian dapat bersifat ekploratif, kualitatif, dan eksplanatif. Sementara datanya bisa primer dan sekunder. Sumber data dapat diambil pada lokasi kajian seperti di atas. Teknik pengumpulan data kajian ushuluddin bisa

survey, observasi, interview, analisis isi, atau dokumentasi. Adapun teknik analisis datanya selalu menggunakan teknik analisis yang relevan namun harus bersifat mendalam, tuntas, dan radikal. Analisis filosofis sangat cocok untuk riset-riset ushuluddin.

Demikianlah sekelumit pandangan tentang reorientasi kajian ushuluddin dalam merespons tantangan zaman. Secara singkat dapat dinyatakan bahwa pertanyaan-pertanyaan mutakhir tentang kehidupan masyarakat merupakan arah orientasi kajian ushuluddin yang tepat agar ilmu ushuludin tidak mengalami irelevansi dari masyarakat. Dalam teori seleksi alam dinyatakan bahwa makhluk hidup yang bisa beradaptasi dengan perkembangan baru, dialah yang bisa bertahan hidup.[11] Ilmu Ushuluddin juga demikian. Bila ilmu ini bisa menjawab tantangan zaman, maka ilmu ini akan eksis. Namun bila tidak, ilmu ini akan mati. Tugas kita bersama, para pemerhati ilmu ushuluddin, untuk menjadikan ilmu ushuluddin tetap jaya. Jalannya tiada lain adalah jawablah pertanyaan-pertanyaan mutakhir tentang fenomena hidup masyarakat, kaitkan fenomena itu dengan 3 pilar Islam di atas. Jawablah pertanyaan tersebut secara tuntas, mendalam, dan radikal.

Lantas bagaimana ilmu ushuluddin dapat dikaji dengan menggunakan pendekatan sejarah pengetahuan? Bab berikut ini akan membahasnya[]

[11] Charles Taylor, *The Concise Science Encyclopedia* (New York: Kingfisher, 2001), 39.

BAB III
Tirani Ilmiah dalam Ilmu Kalam

A. Ilmu Kalam sebagai Ilmu Normal

Banyak pakar yang telah mendefinisikan ilmu kalam. Salah satunya adalah yang dikemukakan oleh al-Îjî (680-756H). Bagi ulama kalam kelahiran Îjî wilayah Syiraz ini, ilmu kalam adalah ilmu yang dengannya seseorang mampu menetapkan akidah keagamaan dan menolak segala keraguan berdasarkan pada adanya berbagai argumentasi.[1] Definisi semacam ini juga dipakai oleh at-Tahânuwî sebagaimana dikutip oleh Ahmad Mahmud Shubhi, profesor filsafat Islam Universitas Iskandariah Mesir.[2]

Muhammad Abduh (1849-1905), seorang tokoh pembaharu yang terkenal, menghadirkan definisi yang lebih rinci. Menurutnya, ilmu kalam adalah suatu ilmu yang membahas tentang sifat-sifat yang wajib tetap pada-Nya, sifat-sifat yang boleh disifatkan pada-Nya dan tentang sifat-sifat yang sama sekali wajib dilenyapkan dari-Nya; juga membahas tentang rasul-rasul Allah, meyakinkan kerasulan mereka, meyakinkan apa yang wajib ada pada diri me-

[1] Abdurrahman b. Ahmad al-Îjî, *al-Mawâqif fî 'Ilm al-Kalâm* (Beirut: Âlim al-Kutub, t.t.), 7.

[2] Ahmad Mahmud Shubhi, *Fî 'Ilm al-Kalâm: Dirâsah Falsafiyyah li Ârâ' al-Farq al-Islâmiyyah fî Ushûl ad-Dîn* (Beirut: Dâr an-Nahdlah al-'Arabiyyah, 1985), I: 16.

reka, apa yang boleh dihubungkan kepada diri mereka, apa yang terlarang menghubungkannya kepada diri mereka.[3] Terpengaruh oleh Abduh inilah, akhirnya A. Hanafi, penulis produktif ilmu-ilmu keislaman menyimpulkan bahwa ilmu kalam adalah ilmu yang membahas persoalan kepercayaan dan cara menguraikannya, yakni kepercayaan tentang Tuhan dan sifat-sifat-Nya, tentang Rasul, sifat-sifatnya, dan kebenaran kerasulannya termasuk kebenaran kabar yang dibawanya seputar alam gaib.[4]

Walaupun benih-benih persoalan kalam telah muncul sejak era Bani Umayah (661-750M), namun sebagai ilmu tersendiri ilmu kalam baru terbentuk pada akhir abad ke-2 H dan awal abad ke-3H (8/9M), tepatnya masa al-Makmun (Khalifah Bani Abbasiyyah yang berkuasa 198-218H/813-833) setelah ulama Mu'tazilah mempelajari kitab-kitab filsafat yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. Oleh karena itu, para ahli menganggap pendiri ilmu ini adalah kelompok Mu'tazilah.[5] Melalui terjemahan-terjemahan itu, mereka mempertemukan cara (sistem) filsafat dengan sistem ilmu kalam. Sejak saat itu pula dipakailah perkataan *al-kalâm* untuk ilmu yang berdiri sendiri.[6]

Ilmu ini dinamakan ilmu kalam karena tiga hal: (1) Pembahasan terpenting dari ilmu ini adalah persoalan yang menjadi pembicaraan abad-abad permulaan Hijriyah, yakni firman Tuhan (kalam Allah) dan non-azali-Nya al-Qur'an (*khalq al-Qur'an*). Karena itu keseluruhan isinya dinamai dengan salah satu bagiannya yang terpenting. (2) Dasar dari ilmu ini adalah dalil-dalil pikiran dan pengaruh dalil-dalil ini tampak jelas dalam pembicaraan-pembica-

---

[3] Muhammad Abduh, *Risalah Tauhid*, terj. Firdaus A.N (Jakarta: Bulan Bintang, 1979), 36-7.

[4] A. Hanafi, *Theology Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1979), 10.

[5] Ibrahim Madkur, *Fî Falsafat al-Islâmiyyah* (Mesir, Dâr al-Ma'ârif, t.t.), 36; Nurcholish Madjid, *Khazanah Intelektual Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 22.

[6] A. Hanafi, *Theology Islam.*, 11.

raan para ahlinya. Mereka jarang kembali kepada dalil *naql* (Quran dan hadis), kecuali sesudah menetapkan kebenaran pokok persoalan terlebih dahulu. (3) Cara pembuktian kepercayaan-kepercayaan agama menyerupai logika dalam filsafat, maka pembuktian dalam soal-soal agama ini dinamai ilmu kalam untuk membedakan dengan logika dan filsafat.[7]

Bukti historis menunjukkan bahwa munculnya aliran kalam sangat terkait dengan kegaduhan politik dan tidak terkait dengan akidah sama sekali.[8] Sedemikian rupa sehingga proses terbentuknya ilmu kalam sangat terkait dengan situasi politik pasca terbunuhnya Usman. Saat itu kaum muslimin terpecah-pecah menjadi beberapa partai yang masing-masing merasa sebagai pihak yang benar dan menganggap calon dari golongannya yang paling berhak menjadi pimpinan umat Islam. Kemudian partai-partai itu menjadi partai agama dan mengemukakan dalil-dalil agama untuk membela pendiriannya, dan selanjutnya perselisihan di antara mereka menjadi perselisihan agama, dan berkisar pada soal iman dan kafir. Menurut segolongan kecil umat Islam saat itu, Usman melakukan kesalahan dalam memimpin bahkan kafir. Pembunuhnya berada pada pihak yang benar. Sebaliknya pihak lain mengatakan pembunuh Usman telah melakukan kejahatan besar oleh karena itu mereka berdosa besar dan kafir, mengingat Usman adalah pemimpin umat Islam yang syah.

Dari sinilah mulai timbul persoalan besar yang selama ini memenuhi buku-buku keislaman, yaitu persoalan dosa besar, iman dan hakikatnya, serta persoalan kepemimpinan. Dari persoalan dosa besar kemudian muncul persoalan sumber kejahatan atau sumber perbuatan, apakah semata-mata dari manusia atau dari Tu-

---

[7] *Ibid.,* 11-2; Bandingkan dengan Abdurrahman b. Ahmad al-Îjî, *al-Mawâqif.,* 8-9; Ahmad Mahmud Shubhi, *Fî 'Ilm al-Kalâm.,* I: 18-0.

[8] Mahmud Shubhi, *Fî 'Ilm al-Kalâm.,* I: 89.

han. Dari persoalan ini muncul golongan Jabariyyah dan Qadariyyah yang kemudian disusul oleh Mu'tazilah dan Asy'ariyyah.[9]

Dengan demikian, jelas bahwa dalam ilmu kalam keterkaitan antara teologi dan politik sangat kental. Oleh karena itu mencari bukti-bukti keterkaitan antara konsepsi politik dengan keyakinan ideologis tidaklah sulit. Abû al-Hasan al-Asy'arî mengatakan:

> "Sepeninggal nabi Muhammad, orang-orang berselisih dalam persoalan yang banyak yang mana sebagian mereka menganggap sesat sebagian yang lain. Maka jadilah mereka aliran. Padahal Islam menyatukan dan mencakup mereka. Awal perselisihan di antara kaum muslimin setelah wafatnya nabi adalah perselisihan mereka dalam hal *imâmah* (kepemimpinan)…"[10]

Mengapa kegaduhan politik pasca Ali melahirkan sekte akidah yang beragam itu? Dalam hal ini, paling tidak ada dua jawaban: (1). Saat itu, seluruh umat Islam masih meyakini bahwa agama dan politik adalah satu kesatuan dan tidak dapat dipisah-pisahkan. Akibatnya, mengikuti pimpinan politik tertentu dianggap sama dengan mengikuti pandangan agama tertentu. Akibat selanjutnya, kebenaran agama dianggap sama dengan kebenaran politik. Bila kebenaran agama itu hanya satu, maka pimpinan politik harus satu sehingga yang lain harus salah dan dimusnahkan.[11] (2). Sebagaimana yang dikatakan Ibn Khaldun, bangsa Arab yang pada mulanya suka hidup di gurun (*baduwi*) ternyata ketika harus hidup berperadaban mengalami kesulitan. Akibatnya, mereka tidak mampu menyelesaikan secara tepat dan cepat persoalan politik antar mereka. Tenaga

---

[9] A. Hanafi, *Theology Islam.,* 16-8.

[10] Mahmud Shubhi, *Fî 'Ilm al-Kalâm.,* I: 89; Lihat: Abu al-Hasan al-Asy'arî, *Maqâlat al-Islâmiyyîn wa Ikhtilâl al-Mushallîn*, taḥqîq: Muhammad Muhyiddin Abdul Hamid (Kairo: Maktabah an-Nahdhah al-Mishriyyah, t.t.) I: 34-9.

[11] Siradjuddin Abbas, *I'tiqad Ahlussunnah wa al-Jama'ah* (Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1983), 114.

dan pikiran mereka banyak tersedot untuk berselisih dalam persoalan politik dan mengabaikan pengembangan ilmu.[12]

Pokok pembahasan ilmu kalam adalah segala pengetahuan yang berkaitan dengan penetapan akidah keagamaan baik secara dekat (langsung) maupun jauh (tidak langsung).[13] Dalam kerangka penetapan akidah tersebut, maka pusat pembicaraan dalam ilmu kalam adalah tauhid.[14] Oleh karena itu dalam ilmu kalam dibahas tentang zat Allah dengan segala permasalahannya termasuk sifat dan perbuatan Allah baik di dunia --seperti kebaruan alam-- dan di akherat seperti hari kebangkitan serta hukum-hukum-Nya[15]

Sementara aksiologinya atau faedah ilmu kalam adalah meningkatkan keyakinan para pengkajinya, membimbing pengkajinya dengan argumentasi yang kuat, menjaga kaidah agama dari kerancuan, menjadi dasar ilmu-ilmu syariat, dan meluruskan niat serta keyakinan para pengkajinya.[16] Begitu pentingnya fungsi ilmu kalam, maka ilmu ini sangat menentukan bagi maju dan mundurnya umat Islam. Sejarah menunjukkan bahwa kemajuan ilmu kalam seiring dengan kemajuan umat Islam. Kemunduran ilmu kalam terjadi pada saat pikiran kaum muslimin mengalami kejumudan dan ketika pintu ijtihad ditutup.[17] Saat ini umat Islam sedang mengalami kejumudan yang luar biasa. Oleh karena itu ilmu kalam juga mengalami kemunduran yang hebat.

Bagian ini akan membicarakan fenomena kemunduran ilmu kalam dengan menggunakan cara pandang Kuhn. Sebelum mem-

---

[12] Mahmud Shubhi, *Fî 'Ilm al-Kalâm.,* I: 105.

[13] Abdurrahman b. Ahmad al-Îjî, *al-Mawâqif.,* 7.

[14] M. Abid al-Jâbirî, *Bunyat al-Aql al-Arabî* (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqâfî al-Arabî, 1991), 175.

[15] Al-Îjî, *al-Mawâqif.,* 7; Mahmud Shubhi, *Fî 'Ilm al-Kalâm.,* I: 16.

[16] Al-Îjî, *al-Mawâqif.,* 8.

[17] Mahmud Shubhi, *Fî 'Ilm al-Kalâm.,* I: 38.

bahas pergeseran paradigma kalam, terlebih dahulu akan dibicarakan eksemplar-eksemplar ilmu kalam sebagai cara untuk menangkap paradigma ilmu kalam.

B. Eksemplar dan Paradigma Ilmu Kalam

Memahami paradigma suatu ilmu dapat ditempuh melalui penelusuran atas eksemplar-eksemplar. Eksemplar adalah istilah khusus yang dipakai oleh Thomas Kuhn dalam *The Structure of Scientific Revolutions.* Bagi Kuhn, eksemplar adalah hasil penemuan ilmu pengetahuan yang diterima secara umum. Eksemplar bisa berupa kebiasaan-kebiasaan nyata, keputusan-keputusan hukum yang diterima, hasil-hasil nyata perkembangan ilmu pengetahuan serta hasil-hasil penemuan ilmu pengetahuan yang diterima secara umum.[18] Mengapa diterima secara umum? Karena eksemplar itu menawarkan paradigma baru yang unik dan menarik kaum ilmuwan.

Pada masa nabi dan sahabat, kegaduhan politik yang mengakibatkan munculnya berbagai paradigma kalam belum muncul. Masa ini dapat dikatakan masa keimanan dan pembenaran. Nabi tidak mengizinkan para sahabat berdebat tentang takdir. Nabi memperingatkan mereka bahwa perdebatan seputar takdir telah menyebabkan umat-umat terdahulu binasa. Nabi menganjurkan para sahabat untuk menjauhi tema-tema yang mengantarkan pada perselisihan dan perdebatan. Oleh karena itu, persoalan kalam muncul pada masa *tâbi'în* terutama Bani Umayyah yang menyokong paradigma Jabariyyah.[19]

Dalam ilmu kalam hampir bisa dipastikan bahwa setiap aliran pasti memiliki eksemplarnya masing-masing sebagai pedoman

---

[18] George Ritzer, *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*, terj. Alimandan (Jakarta: PT. Rajagrafindo Persada, 2003), 5-6.

[19] Mahmud Shubhi, *Ilmu al-Kalam.*, I: 95.

dan penyangga aliran. Sebagian eksemplar disusun oleh pendiri alirannya masing-masing, sementara sebagian yang lain, disusun oleh para pengikut yang muncul belakangan. Walaupun disusun bukan oleh pendiri aliran, namun apabila para pengikutnya menetapkannya sebagai panutan, maka kedudukannya sebagai eksemplar tetap tak tergoyahkan hingga muncul eksemplar lain yang disepakati menggantikannya.

Eksemplar dari mazhab salaf termasuk eksemplar yang disusun belakangan. Pada masa awalnya, paradigma salaf yang bercorak tekstualis itu selalu merujukkan pendapatnya pada petunjuk teks Alquran dan Hadis. Pada masa selanjutnya baru ditemukan eksemplar yang berparadigma ini seperti karya Ibn Taymiyah dan Ibn Qayyim al-Jawziyyah. Walaupun benih-benih paradigma salaf telah muncul sejak zaman Rasulullah, namun paradigma ini baru mulai mengkristal sekitar abad ke-4H/10M di tangan Ahmad b. Hanbal dan kemudian eksemplarnya baru disusun oleh Ibn Taymiyah.[20] Diantara karya Ibn Taymiyah yang menjadi eksemplar mazhab salaf adalah *al-ʻAqâid al-Wasîthiyyah*.[21]

Sementara eksemplar mazhab Mu'tazilah banyak yang sudah tidak bisa dijumpai lagi, seperti karya-karya Wasil b. Atha' yang berjudul *Kitâb at-Tawhîd, Kitab al-Manzilah Bayn al-Manzilatayn, Asnaf al-Murji'ah,* dan *al-Futuya*.[22] Selain tulisan Wasil di atas, *ar-Rad ʻalâ al-Qadariyyah* yang ditulis oleh Umar b. Ubaid (80-144H/699-761M), salah seorang anggota majlis pengajian Wasil b. Atha', juga

[20] Muhammad Abû Zahrah, *Târîkh al-Mazâhib al-Islâmiyyah* (Mesir: Dâr al-Fikr al-ʻArabî, t.t.) I: 225.

[21] Ibn Taymiyyah, *al-ʻAqâid al-Wasîthiyyah* (Kairo: al-Mathbaʻah al-Muhammadiyyah, 1951).

[22] A. Hanafi, *Theology Islam.,* 44; M. Hasbi Asy Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Tawhid/Kalam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), 12.

termasuk eksemplar tertua Mu'tazilah, walaupun juga belum dapat dijumpai hingga sekarang.[23]

Tiga buah karya al-Asy'ari merupakan eksemplar bagi paradigma jalan tengah yang dikemukakannya. Ketiga kitab itu adalah *Maqâlât al-Islâmiyyîn* (pendapat-pendapat golongan-golongan Islam),[24] *al-Ibânah 'an Ushûl ad-Diyânah* (keterangan tentang dasar-dasar agama),[25] dan *al-Luma'* (sorotan).[26]

Sementara itu, akhir-akhir ini muncul eksemplar teologi pembebasan yakni buku-buku Ali Shariati yang berjudul *What is to Be Done?,*[27] *Martyrdom*,[28] *Man and Islam*,[29] *On the Sociology of Islam*,[30] dan buku Ali Asghar Engineer yang sudah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia dengan judul *Islam dan Teologi Pembebasan.*[31]

---

[23] M. Muhyiddin Abdul Hamid, "Pendahuluan", dalam Abul Hasan Isma'il al-Asy'arî, *Prinsip-prinsip Dasar Aliran Theologi Islam* (buku 2), terj. Rosihan Anwar dan Taufik Rahman (Bandung: Pustaka Setia, 1999), 29-0; Edisi Arab lihat: Abu al-Hasan al-Asy'arî, *Maqâlat al-Islâmiyyîn wa Ikhtilâf al-Mushallîn*, tahqîq: Muhammad Muhyiddin Abdul Hamid (Kairo: Maktabah an-Nahdhah al-Mishriyyah, t.t.) I: 6-31.

[24] Sudah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia, Lihat: Al-Asy'arî, *Prinsip-prinsip Dasar Aliran Theologi Islam.*

[25] Al-Asy'arî, *al-Ibânah 'an Ushûl ad-Diyânah* (ttp.: Idârah ath-Thibâ'ah al-Munîriyyah, t.t.)

[26] Al-Asy'arî, *Kitâb al-Luma' fî ar-Radd 'alâ Ahl az-Zaigh wa al-Bida'* (Beirut: Katholikiyyah, 1952).

[27] Ali Shariati, *What is to Be Done?: The Enlightened Thinkers and an Islamic Renaissance*, Farhang Rajaee (ed.) (Houston IRIS, 1986).

[28] Ali Shariati, *Martyrdom*, trans. Laleh Bakhtiar andd Husayn Saleh (Tehran: Abu Dharr Foundation, t.t.).

[29] Ali Shariati, *Man and Islam,* trans. Fatollah Marjani (Houston: Filinc, 1981).

[30] Ali Shariati, *On the Sociology of Islam*, tans. Hamid Algar (Berkeley: Mizan Press, 1979).

[31] Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan,* terj. Agung Prihantoro (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000).

Dalam eksemplar-eksemplar di atas terdapat paradigma yang dianut oleh para penulisnya. Paradigma inilah yang membedakan antara suatu pandangan akidah tertentu dengan pandangan yang lain. Untuk menangkap suatu paradigma, seseorang hendaknya menggali lewat eksemplar-eksemplarnya.

C. Peran Penguasa dalam *Paradigm-Shift*

Walaupun ilmu kalam telah memiliki tingkat pertentangan yang paling menonjol bila dibandingkan dengan ilmu lain, tetapi pergeseran paradigma secara murni sesungguhnya belum pernah terjadi. Persaingan paradigma dalam ilmu kalam, sebagaimana dalam tradisi keilmuan Islam pada umumnya, sering tidak diselesaikan secara murni ilmiah, tetapi diselesaikan oleh adanya intervensi politik atau dukungan dari faktor eksternal yang sering tidak rasional. Pergeseran paradigma yang demikian itulah yang penulis namakan pergeseran-paradigma semu (*pseudo paradigm-shift*) yang menjadi tanda bagi adanya tirani ilmiah.

Dalam ilmu kalam, paradigma yang pertama kali muncul adalah paradigma tekstualis yang dimotori oleh *ahl an-naqli* yang disebut juga *ahl al-hadis* atau *as-salafiyyûn.* Paradigma ini bersandar kuat pada wahyu[32] dalam arti pernyataan literal Alquran[33] dalam persoalan-persoalan keyakinan seperti al-Baqarah: 186 tentang posisi Tuhan dan al-Baqarah: 97-98 tentang kesalahan memusuhi malaikat Jibril serta larangan Alquran untuk berdebat yang berkepanjangan sehingga menimbulkan perpecahan, seperti termaktub

---

[32] Zurkani Jahya, *Teologi al-Ghazali: Pendekatan Metodologi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 22; Taib Thahir Abdul Mu'in, *Ilmu Kalam* (Jakarta: Penerbit Widjaya, t.t.), 16.

[33] Oleh karena itu, Muhammad Abduh menggambarkan: "…Ayat-ayat *mutasyâbih,* mereka (maksudnya kaum muslimin di masa Rasul, Abu Bakar, dan Umar, mf) serahkan kepada Tuhan dan sekali-kali tidak mau mereka berjalan di luar paham yang dinyatakan oleh lahirnya ayat." Muhammad Abduh, *Risalah Tauhid.*, 41-2.

dalam al-Anfal: 46, al-Maidah: 15, al-Hajj: 68-9, al-Ankabut: 46. Paradigma ini menghindarkan diri dari penggunaan argumentasi apapun --termasuk argumentasi kaum teolog dan filosof-- selain yang difirmankan Allah dalam Alquran dan yang dijelaskan Nabi dalam hadis.[34] Oleh karena itu, paradigma ini juga berpijak pada hadis nabi terutama yang melarang perbantahan dalam persoalan tentang Allah dan *qadar*. Paradigma ini mendominasi cara berpikir umat Islam sejak zaman rasulullah hingga terbunuhnya Usman b. Affan,[35] terutama kalangan ahli hadis, seperti Hasan al-Basri (guru Wasil Bin Ata',[36] Muqâtil bin Sulaymân (w. 150H),[37] dan Ahmad b. Hanbal (w. 241/855)) adalah eksponen utama paradigma ini.

Mengapa paradigma tekstualisme muncul pertama kali dalam ilmu kalam? Kemunculan paradigma ini lebih didorong oleh faktor adanya wahyu dan semangat yang tinggi untuk memahami wahyu semurni-murninya tanpa dinodai oleh logika yang lain. Oleh karena itu metode yang dipilih saat itu adalah metode tekstualisme yang sesungguhnya merupakan wujud dari pemanfaatan logika bahasa Arab, bahasa yang digunakan wahyu. Fenomena inilah yang dilihat oleh al-Jâbirî sebagai fenomena *al-bayân* yang telah menjadi kreasi terpenting umat Islam pada masa-masa awal Islam.[38]

Disamping itu, faktor keberadaan nabi yang telah menjadi pusat solusi segala persoalan pada waktu itu telah menjadi model

---

[34] M. Muhyiddin Abdul Hamid, "Pendahuluan", dalam Abul Hasan Isma'il al-Asy'arî, *Prinsip-prinsip Dasar Aliran Theologi Islam.,* 22; M. Hasbi Ash Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Tauhid/Kalam.,* 37-9,.

[35] M. Hasbi Ash Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Tauhid/Kalam.,* 4-7, 37-9; Muhammad Abduh, *Risalah Tauhid.*, 42.

[36] Muhammad Abduh, *Risalah Tauhid.*, 46.

[37] Lihat: Ali Mushthafâ al-Ghurabi, *Târikh al-Firâq al-Islamiyyat wa Nasy'at 'Ilm al-Kalâm* (t.t.p.: Muhammad 'Ali Shubaih, 1958), 22; Jalâl Mûsâ, *Nasy'at al-Asy'ariyyah wa Tathawwuruhâ* (Beirut: Dâr al-Kitâb al-Lubnanî, 1975), 90.

[38] Lebih jauh tentang apa itu *al-bayân,* baca: M. Âbid al-Jâbirî, *Bunyat al-'Aql al-'Arabî* (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafî al-'Arabî, 1991), 13-39.

paradigma tersendiri bagi umat Islam masa awal. Ini berlanjut hingga wafatnya nabi. Setelah wafatnya nabi, pola selalu bersandar pada nabi ini kemudian berubah bentuk benjadi pola bersandar pada perkataan nabi (*al-ḥadîts*). Karena *al-ḥadîts* berwujud teks, maka metode tekstualisme menjadi alternatif pertama yang berkembang luas --terutama dimotori oleh asy-Syâfi'î-- sebagai sistem berpikir kaum muslimin masa awal Islam.

Walaupun faktor wahyu dan faktor nabi telah menjadi faktor utama munculnya paradigma tekstualisme, namun kesuraman kondisi ekonomi pada masa nabi dan para sahabat juga memengaruhi kemunculannya. Saat itu oligarkhi tumbuh karena keserakahan terhadap materi sementara struktur kesukuan mulai hancur. Akibatnya, anak-anak yatim, janda-janda dan orang-orang miskin sangat menderita, begitu pula dengan para budak. Harkat dan martabat orang lemah diinjak-injak.[39] Kesenjangan ekonomi menganga lebar. Disamping keadaan ekonomi, keadaan politik masa nabi yang buruk juga mendorong munculnya tekstualisme ini. Saat itu, walaupun bangsa Arab adalah bangsa yang merdeka, namun mereka tidak memiliki persatuan. Bahkan fanatisme kesukuan yang berakibat pada permusuhan antar suku merajalela.[40] Oleh karena itu, Alquran menyerukan pentingnya musyawarah, persatuan, dan persaudaraan.

Alquran dan nabi ternyata telah hadir memberikan solusi yang konkret bagi krisis ekonomi dan politik saat itu, sebagaimana terlihat pada beberapa ayat dan hadis nabi yang sahih. Banyak ayat-ayat dan anjuran serta tindakan nabi yang langsung menyerukan orang kaya untuk membantu kaum papa, menyerukan pemerataan ekonomi dan persaudaraan. Ayat-ayat yang menyerukan musyawarah dan persatuan untuk menanggulangi krisis politik waktu itu

---

[39] Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, terj. Agung Prihantoro (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), 43.

[40] *Ibid.,* 44.

ternyata terbukti manjur untuk dijadikan solusi. Realitas ini akhirnya mendorong kaum muslimin untuk setia secara tekstual pada Alquran dan nabi sebagai figur sentral penyelesaian setiap masalah. Inilah yang akhirnya mendorong lahirnya paradigma tekstualisme pada masa awal Islam.

Hingga abad ke-4H/10M, paradigma salaf ini sesungguhnya belum diformulasikan, kecuali tampak benih-benihnya pada kalangan Hanabilah, para pengikut Ahmad b. Hanbal. Baru pada abad ke-7H/13M, paradigma ini diformulasikan oleh Ibn Taymiyah.[41] Pada masa berikutnya, paradigma ini diartikulasikan kembali oleh Ibn Qayyim al-Jawziyyah. Bahkan menurut sebagian pengamat, tokoh gerakan pembaharuan seperti Muhammad Abduh, Jamaluddin al-Afghani, dan Rasyid Ridla (1865-1935) dapat pula dikategorikan dalam para pemegang paradigma ini,[42] walaupun penghargaan mereka yang tinggi terhadap akal sangat mirip dengan paradigma Mu'tazilah.

Mengapa paradigma ini tidak berkembang dalam sejarah Islam? Apakah intervensi politik telah membungkam pandangan ini? Apakah pergeseran-paradigma semu telah terjadi?

Jawaban atas pertanyaan tersebut dapat digambarkan melalui riwayat hidup Ibn Taymiah. Pada tahun 705H/1305M, Ibn Taymiah salah seorang tokoh paradigma ini yang saat itu tinggal di Damaskus Syria dipanggil oleh penguasa Mesir untuk dihadapkan ke pengadilan karena dianggap menyebarkan paham *mujassimah*. Ibn Taymiah datang ke Mesir. Karena yang menjadi hakim saat itu adalah musuh-musuhnya, ia menolak diadili kemudian langsung dipenjara selama 18 bulan. Selepas dari tahanan, ia menetap di Mesir dan ditahan kembali karena menyebarkan pandangannya yang

---

[41] Abu Zahrah, *Tarikh al-Mazahib al-Islamiyah*., 225.

[42] *Ibid.,* 235; M. Hasbi Ash Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Tauhid/Kalam.,* 20-1.

bertentangan dengan paham *mainstream*, yakni ahli sunnah wal jamaah. Selepas dari tahanannya yang kedua, ia dibuang ke Iskandariyah oleh Sultan Muzhafar Khan selama 7 bulan.

Setelah kembali ke Damaskus pada tahun 712H/1312M dan berdakwah kembali, enam tahun kemudian, penguasa Damaskus memerintahkan untuk menangkapnya lagi, walaupun perintah itu diabaikannya. Akhirnya pada tahun 720/1320 ia ditahan hingga tahun 721/1321. Setelah dibebaskan, ia ditahan lagi di benteng Damaskus hingga meninggal pada tahun 728/1328.[43]

Keluar masuknya Ibn Taymiah dari penjara telah membuktikan bahwa intervensi politik untuk membungkam paradigma salaf memang telah terjadi. Ini artinya, kemenangan paradigma berikutnya diperoleh bukan berdasarkan pada kesuksesannya menyelesaikan problem umat tapi pada adanya intervensi politik.

Dalam sejarah, intervensi politik untuk memasyarakatkan paradigma ini juga telah terjadi. Muhammad b. Abdul Wahhab adalah orang yang bersekutu dengan Muhammad b. Saud, raja Dur'iyyah, dalam menyebarkan paradigma ini hingga ke Nejd dan Hijaz baik pada era pertama (sejak 1803-1813) maupun era kedua sejak 1925-sekarang. Kolaborasi itu akhirnya mampu menguasai Madinah, Makkah, dan daerah-daerah sekitarnya. Kolaborasi ini begitu efektif mengingat dua otoritas --agama dan politik-- yang disegani di negeri Arab telah bersatu guna mewujudkan tujuan yang sama yakni kembali pada Alquran dan Sunnah. M.M, Syarif menyatakan bahwa kesatuan politik-keagamaan tersebut mirip sekali dengan kondisi dua khalifah pertama, Abu Bakar dan Umar, yang mengendalikan pemerintahan dari Madinah.[44] Apa yang dilakukan Muhammad b. Abdul Wahhab praktis sama dengan kasus

---

[43] Siradjuddin Abbas, *I'tiqad Ahlussunnah*., 266-9.

[44] M.M. Syarif, *A History of Muslim Philosophy* (Lahore: Pakistan Philosophical Congress, 1966), 1447.

bersatunya paradigma syiah dengan kekuasaan politik di Iran guna memasyarakatkan paradigma syi'i. Ini juga terjadi di Yaman (sebelum menjadi Republik) yang bersekutu dengan aliran Syiah Imamiyyah.[45]

Sejak terbunuhnya Usman, situasi politik yang gaduh dan berlanjut hingga konflik politik antara Ali dan Mu`awiyah pada abad ke-7 M tentang siapa yang berhak menjadi khalifah memunculkan tiga benih paradigma kalam, yaitu Khawarij, Murji`ah, dan Mu`tazilah.[46] Khawarij menyatakan keluar dari kepemimpinan Muawiyah yang menurut mereka terlibat pembunuhan Ali. Oleh karena itu, mereka mengkafirkan Muawiyah dan memfasikkannya.[47] Paradigma Murjiah sangat menguntungkan Bani Umayyah dan Bani Marwan karena bagi paradigma ini tindakan membunuh Ali dan Husein b. Ali merupakan takdir Allah, oleh karena itu tidak perlu diusut. Sejarah menunjukkan bahwa paradigma ini disponsori berkembangnya oleh penguasa Bani Umayyah mengingat paradigma ini dapat dipergunakan untuk meredam kaum oposan yang selalu mempermasalahkan posisi politiknya.[48] Bagi Bani Umayyah menyebarnya paradigma ini ke seantero negeri akan menjadikan masyarakat kehilangan sikap kritisnya dan tidak mampu lagi menggugat tindakan pembunuhan yang mereka lakukan. Dengan demikian, mereka telah memilih paradigma ini sebagai tameng ideologisnya untuk tetap berkuasa secara politik.[49] Bahkan diceritakan bahwa setelah Abdul Malik b. Marwan membunuh Umar b. Sa'îd, keluarlah seorang ahli fikih ke masyarakat seraya berka-

---

[45] Siradjuddin Abbas, *I'tiqad Ahlussunnah*., 311-3.

[46] *Ibid.,* 18.

[47] Ahmad Mahmud Shubhi, *Fî Ilm al-Kalâm.*,I: 91-2.

[48] *Ibid.,* I: 34.

[49] *Ibid.,* I: 93.

ta: "Sesungguhnya amir mukminin telah membunuh teman kalian berdasarkan ketentuan azali dan perintah yang nyata."[50]

Karena paradigma Murji'ah telah dipakai oleh penguasa Bani Umayah untuk kepentingan politiknya, maka muncullah paradigma qadariyyah yang disponsori oleh Ma'bad al-Juhani (80H/699M). Pada suatu hari, Ma'bad mendatangi Atha' b. Yasâr sambil berkata: "Wahai Abu Sa'îd. Para penguasa itu mengalirkan darah dan mengambil harta kaum muslimin sambil berkata bahwa tindakan kami hanyalah takdir Allah".[51] Paradigma qadariyyah terbukti ingin memelihara sikap rasional-kritis terhadap para penguasa yang menurut mereka tak lain adalah para pelaku dosa besar.[52] Pergeseran-paradigma semu terjadi ketika Ma'bad menentang penguasa Bani Umayyah lalu dipenjarakan dan kemudian dibunuh oleh al-Hajâj, seorang penguasa Bashrah, pada tahun 699M.[53] Tokoh lain qadariyyah yang dihukum mati karena pandangannya adalah Ghailan ad-Dimasyqi. Ia dihukum mati oleh penguasa Damaskus.[54]

Pada masa berikutnya, paradigma qadariyyah akhirnya berkembang menjadi lebih kokoh, komprehensif, dan rasional. Namanya pun berganti menjadi Mu'tazilah.[55] Ajaran dasarnya berupa *ushûl al-khamsah* yakni *at-tauhîd, al-adl, al-wa'd wa al-wa'îd, al-manzilah bayn al-manzilatayn*, dan *al-amr bi al-ma'rûf wa annahy an- almukar.*[56] Para sejarahwan mencatat bahwa paradigma ini muncul sekitar permulaan abad ke-2H/8M atas prakarsa Wasil B. Atha' al-Ghazzal (80-131H/699-748M), salah seorang murid Ha-

---

[50] *Ibid.,* I: 35.

[51] *Ibid.*

[52] *Ibid.,* I: 94.

[53] *Ibid.,* I: 178.

[54] Siradjuddin Abbas, *I'tiqad Ahlussunah*., 229.

[55] Mahmud Shubhi, *Fî Ilm al-Kalâm.,* I:178-9, 182.

[56] *Ibid.,* I: 119-172.

san Bashri. Paradigma ini bermarkas di kota Bashrah, pusat ilmu dan kebudayaan Islam saat itu.[57]

Sejarah telah menunjukkan bahwa paradigma Mu'tazilah telah disokong oleh para penguasa, seperti: Yazid b. Walid (Khalifah Bani Umayyah berkuasa 125-126H/742-743), al-Makmun b. Harun al-Rasyîd, al-Mu'tashim b. Harun al-Rasyîd (berkuasa 218-227H/833-841), dan al-Watsiq b. al-Mu'tashim (berkuasa tahun 227-232H/841-846).[58] Di bawah para penguasa, Mu'tazilah pernah menjadi *mainstream* pemikiran Islam hampir selama 300 tahun. Mereka juga pernah membunuh ribuan ulama Islam yang berseberangan seperti Syeikh al-Buwaithi terkait dengan kasus kemakhlukan Alquran. Imam Hanbali juga disiksa dan dipenjara selama 15 tahun dalam peristiwa ini.[59]

Pada masa al-Makmun paradigma rasional Mu'tazilah ini sangat popular. Bahkan al-Makmun melakukan pemaksaan paradigma ini kepada para rakyatnya melalui tangan kekuasaannya.[60] Akibatnya, ketika kekuasaan al-Makmun melemah, paradigma inipun lambat tapi pasti juga ditinggalkan orang.[61] Apalagi, ketika al-Mutawakil (847-861) memegang kekuasaan dan ia lebih condong ke Asy'ariyah terutama tentang persoalan keazalian Alquran, paradigma rasional Mu'tazilah mengalami kemunduran yang pesat

---

[57] A. Hanafi, *Theology Islam.,* 44, 65.

[58] Siradjuddin Abbas, *I'tiqad Ahlussunnah.,* 176-7.

[59] *Ibid.,* I: 173.

[60] Pada masa al-Makmun, paham Mu'tazilah menjadi paham resmi negara, termasuk paham tentang kemakhlukan Alquran. Untuk menyebarkan paham ini, khalifah mengirimkan surat edaran kepada setiap penguasa daerah untuk menyebarkannya sehingga menjadi paham resmi bagi rakyat. Selanjutnya, al-Makmun melakukan pengujian paham bagi para rakyatnya yang dikenal dengan peristiwa *mihnah* yang berakibat pada pemenjaraan dan penyiksaan para penganut paham di luar paham Mu'tazilah. M. Muhyiddin Abdul Hamid, "Pendahuluan", dalam Abul Hasan Isma'il al-Asy'arî, *Prinsip-prinsip Dasar Aliran Theologi Islam.,* 36.

[61] M. Hasbi Ash Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Tauhid/Kalam.,* 14-5.

akibat tekanan al-Mutawakil.[62] Namun, pada masa Dinasti Buwayh (334-447H), paradigma Mu'tazilah mendapat dukungan kembali dari pihak penguasa, walaupun tidak sebesar era al-Makmun.[63]

Hubungan antara paradigma Mu'tazilah dengan al-Makmun merupakan peristiwa yang menarik dalam sejarah pergeseran paradigma. Hubungan itu menandai bahwa pertandingan paradigma (*paradigm war*) dalam ilmu kalam klasik tidak berjalan secara ilmiah karena adanya intervensi politik oleh Khalifah al-Makmun. Pada tahun 827M, al-Makmun menjadikan paradigma rasional Mu`tazilah sebagai paradigma resmi negara.[64] Jadi, kemenangan paradigma Mu`tazilah sebagai paradigma tunggal bagi kalam (teologi Islam) tidak dicapai berdasarkan perdebatan ilmiah dan kesepakatan *scientific community* seperti dalam teori Kuhn, tapi dipaksakan oleh otoritas politik, sehingga menimbulkan *pseudo paradigm-shift* (pergeseran-paradigma yang semu). Akibatnya, bisa ditebak, paradigma ini tentu akan runtuh bersamaan dengan runtuhnya kekuatan politik yang menopangnya. Oleh karena itu, pada tahap berikutnya, muncul paradigma baru yang dimotori oleh Abû al-Hasan al-Asy`ârî (w. 935 M) dan Abû Manshûr al-Mâturidî (w. 944).[65]

Setelah Mu'tazilah mengalami kemerosotan, paradigma moderat Asy'ariyyah muncul. Paradigma ini didirikan oleh Abdul Hasan Ali bin Ismail al-Asy'ari (260-324H/873-935M), keturunan dari Abu Musa al-Asy'ari, salah seorang perantara dalam sengketa antara Ali dan Muawiyah.[66] Paradigma ini merupakan paradigma jalan tengah antara golongan rasionalis dan golongan tekstualis.[67] Paradigma inilah yang kemudian dikembangkan oleh para tokoh

---

[62] A. Hanafi, *Theology Islam.,* 64-5.

[63] Zurkani Jahya, *Teologi al-Ghazali: Pendekatan Metodologi.,* 31.

[64] Harun Nasution, *Teologi Islam* (Jakarta: UIP, 1986), 8.

[65] *Ibid.,* 10.

[66] A. Hanafi, *Theology Islam.,* 66.

[67] *Ibid.* 67.

kalam kemudian, seperti al-Baqillanî (w. 403/1013M), al-Juwaynî (419-478H/1028-1085M), al-Ghazalî (450-505H/1058-1111M), dan as-Sanusi 833-395H/1475-1490M). Menurut Ibrahim Madkur, aliran Maturidiyah sudah cukup terwakili dengan aliran Asy'ariyyah mengingat aliran Maturidiyah mempunyai motivasi kelahiran yang sama walaupun di dua tempat yang berbeda sehingga keduanya memiliki banyak kesamaan pandangan.[68]

Disamping mempertanyakan paradigma Mu'tazilah, munculnya paradigma Asy'ariyah juga terkait dengan situasi politik Bani Umayyah,[69] di mana konflik antara pendukung dan oposan Bani Umayyah begitu tajam hingga memasuki wilayah teologis tentang *pre-determination (al-jabr)* dan *al-ikhtiar* (kehendak bebas). Pada saat itu, Muawiyah dan pengikutnya menetapkan dan memperkokoh aturan yang bersifat dinastik yang sangat mereduksi semangat Islam, yakni semangat berdemokrasi. Orang-orang yang berseberangan dengan dinasti Umayyah dibunuh dengan cara yang sadis. Konsep jihad, misalnya, yang seharusnya dipergunakan untuk memerangi para penindas, justru dipergunakan oleh Bani Umayyah untuk memerangi musuh-musuhnya dan mengonsolidasi kekuasaannya. Muawiyyah sebagai pendiri Bani Umayyah mulai menyebarkan dogma pre-determinasi (*al-jabr*) sebagai lawan dari *al-ikhtiar*, dalam rangka mempertahankan status quo yang mereka ciptakan. Bahkan menurut informasi Hasan al-Basri, seorang teolog yang tersohor pada masa Bani Umayyah, sebagaimana dikutip oleh Engineer, konsep *al-jabr* berasal dari dan disebarluaskan oleh Bani Umayyah.[70] Sejak saat itu paham kehendak bebas dan pre-deter-

---

[68] Ibrahim Madkur, *Fî Falsafat al-Islâmiyyah* (Mesir, Dâr al-Maʿârif, t.t.), 56.

[69] Mahmud Shubhi, *Fî 'Ilm al-Kalâm.,*II: 7-14.

[70] Hasan al-Basri menyatakan --sebagaimana tertulis dalam suratnya kepada penguasa Bani Umayyah, Abd al-Malik ibn Marwan (685-728)-- bahwa seluruh umat Islam zaman dahulu termasuk para sahabat menganut konsep ikhtiar dan pertanggungjawaban atas perbuatannya. Konsep *al-jabr* berasal dari dan disebarluaskan oleh Bani Umayyah. Lihat: Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan.*, 18.

minasi menjadi diskusi bagi dua kubu. Pendukung Muawiyah condong pada paham pre-detreminasi. Sementara kaum oposan condong pada paham kehendak bebas.[71] Paradigma Asy'ariyah tampil sebagai penengah dari konflik dua kubu tersebut.

Pandangan-pandangan al-Asy'ari sangat populer di dunia Islam saat ini. Terkait dengan perbuatan manusia, misalnya, al-Asyari memiliki teori *kasb* (ikhtiar). Ia berpendapat bahwa perbuatan manusia itu diciptakan oleh Allah. Manusia diberi daya (*al-istithâ'ah*) untuk mewujudkan perbuatan itu. Namun demikian, daya itu tidak efektif karena masih bergantung pada kehendak-Nya juga. Dengan demikian tetap saja Allah berkuasa mutlak atas semua perbuatan manusia. Ia berbuat sekehendak-Nya, tidak ada yang wajib bagi-Nya. Keadilan Allah tidak akan terganggu seandainya Ia berkehendak memasukkan seluruh manusia ke dalam surga. Sebaliknya Ia bukan zalim bila memasukkan seluruh manusia ke dalam neraka.[72]

Teori kasb Asy'ari itu kemudian dimodifikasi oleh al-Baqillani. Baginya, daya yang dimiliki manusia itu efektif. Daya itu walaupun berasal dari Allah namun begitu dimiliki manusia akan membuat manusia mampu menciptakan gerakan dalam bentuk yang bermacam-macam, seperti duduk, berdiri, berjalan, dan berbaring.[73] Ide al-Baqillani ini kemudian diteruskan oleh al-Juwainî. Oleh al-Juwainî, daya yang efektif itu diterjemahkan dalam bentuk proses sebab-akibat (kausalitas). Melalui proses sebab-akibat itulah, maka peran daya manusia dalam meciptakan perbuatannya semakin terlihat nyata.[74] Dengan demikian, seandainya ada dua manusia

---

[71] *Ibid.,* 16.

[72] Al-Asy'ari, *Kitâb al-Luma' fî ar-Radd alâ Ahl az-Zaigh wa al-Bid',* edisi: Yûsuf Makâritsi al-Yusû'i (Beirut: Mathba'ah al-Katholikiyyah, 1952), 37-74.

[73] Muhammad Tholhah Hasan, *Ahlussunnah wal-Jamaa'ah: Dalam Persepsi dan Tradisi NU* (Jakarta: Lantabora Press-Jakarta Indonesia, 2005), 19.

[74] Al-Juwaini, *Kitâb al-Irsyâd: Qawâthi' al-Adillah fî Ushûl al-I'tiqâd* (ttp.: Maktabah al-Hânijî, 1950), 187-210.

yang sama-sama diberi daya oleh Allah, maka hanya salah satu dari keduanya yang mempergunakan daya secara maksimal yang akan memperoleh hasil yang maksimal. Ini jelas bahwa kesuksesan daya itu tergantung pula pada proses sebab-akibat yang diupayakan oleh manusia.

Teologi al-Asy'ari yang bersifat *tawâsuth* dan moderat itu sejalan dengan pandangan Abû Manshûr al-Mâturîdî (w. 333H/944M). Keduanya sepakat dalam persoalan-persoalan kalam seperti tentang perbuatan manusia, adanya sifat-sifat Allah, keazalian Alquran, pelaku dosa besar, dan syafaat rasul.[75] Terkait dengan perbuatan manusia, misalnya, ketika al-Asy'ari mengatakan: "*Al-Abdu lâ yaqdiru alâ al-ihdâts wa yaqdiru alâ al-kasb, wa nafâ qudrat al-ihdâts wa atsbata qudrat al-kasbi* / manusia itu tidak mampu mencipta tapi mampu berusaha, kemampuan mencipta tiada namun kemampuan berusaha ada,"[76] dalam *Kitâb at-Tawhîd*-nya al-Mâturîdî mengatakan:

"Para pemeluk Islam berselisih pandangan tentang perbuatan manusia. Di antara mereka ada yang menjadikan perbuatan manusia itu milik manusia secara majazi namun pada hakikatnya milik Allah… bagi kami adalah lazim untuk menegaskan bahwa perbuatan manusia itu milik manusia sendiri…ketiadaan perbuatan tidak disandarkan pada Allah, Allahlah yang menciptakan perbuatan sedemikian rupa dan mewujudkannya setelah tiada, sementara mengupayakannya dan mengerjakannya adalah milik manusia…."[77]

---

[75] Fathullah Khalîf, "Muqaddimah", dalam Al-Mâturîdî, *Kitâb at-Tawhîd*, tahqîq: Fathullah Khalîf (Beirut: Dâr al-Masyriq, 1982), 10.

[76] Fathullah Khalîf, "Muqaddimah", dalam Al-Mâturîdî, *Kitâb at-Tawhîd.*, 16; Lihat: al-Asy'ari, *al-Luma*'., 37-69.

[77] Fathullah Khalîf, "Muqaddimah", dalam Al-Mâturîdî, *Kitâb at-Tawhîd.*, 16; Al-Mâturîdî, *Kitâb at-Tawhîd*, tahqîq: Fathullah Khalîf (Beirut: Dâr al-Masyriq, 1982), 225-6.

Dalam lingkungan Asy'ariyah, ungkapan yang paling populer adalah bahwa setiap perbuatan manusia itu terdiri dari dua macam perbuatan, yakni perbuatan Allah dalam bentuk penciptaan daya/kemampuan dan perbuatan manusia dalam bentuk penggunaan daya/kemampuan itu. Ungkapan ini tercermin dalam frase *ana urîd, wa anta turîd, wa Allahu yaf'alu mâ yurîd*.[78]

Bila Mu'tazilah disokong penguasa sejak al-Ma'mun hingga al-Wâtsiq, paradigma Asy'ariyah berkembang juga berkat dorongan penguasa yang dimulai oleh al-Mutawakil (847-861). Bila pada masa Sultan Tugril Beg (penguasa dinasti Saljuk, w. 1063M) kaum Asy'ari dikejar-kejar olehnya, namun keadaan itu kemudian berubah pada masa Nizam al-Mulk yang kemudian menyokong sepenuhnya mazhab Asy'ari dengan mendirikan Akademi Nizamiah pada tahun 1066.[79]

Disamping itu, pada tahun 408/1017M, khalifah al-Qadir menerbitkan buku yang melarang memperbincangkan, mempelajari, dan mendiskusikan mazhab Mu'tazilah dengan ancaman penjara bagi yang melanggarnya. Apa yang dilakukan al-Qadir juga dilakukan oleh Sultan Mahmud di Ghasnah. Kebijakan menumpas Mu'tazilah yang berlangsung sejak era al-Mutawakil ini jelas secara tidak langsung menguntungkan paham al-Asy'ari, apalagi kedua penguasa itu secara rinci mengedarkan poin-poin paham Asy'ariyah untuk diyakini masyarakat.[80] Paradigma ini pada masa lalu juga pernah diresmikan sebagai paradigma yang dianut pemerintah Iraq dan Khurasan.

Selain didukung penguasa, paradigma Asy'ariyyah juga dimasyarakatkan oleh mazhab-mazhab fikih terutama Syafi'i dan

---

[78] Muhammad Tholhah Hasan, *Ahlussunnah wal-Jamaa'ah.,* 42.

[79] C.A. Qadir, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam,* terj. Hasan Basari (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1991), 73.

[80] Mahmud Shubhi, *Fî Ilm al-Kalâm.,* II: 35; Al-Asy'arî, *Prinsip-prinsip Dasar Aliran Theologi Islam.,* II: 40.

Maliki.[81] Oleh karena itu, paradigma ini banyak dianut seiring banyaknya orang yang menganut kedua mazhab tersebut baik di kawasan Timur Tengah, Afrika, Asia Selatan, maupun Asia Tenggara. Banyaknya penganut paradigma Asy'ariyyah bukan disebabkan oleh kesuksesannya menyelesaikan persoalan-persoalan umat, tapi lebih disebabkan oleh aliran fikih yang mereka anut. Mereka tidak berani mengambil paradigma kalam yang berbeda dengan paradigma kalam para tokoh fikih yang mereka ikuti.

Dari paparan di atas dapat disimpulkan bahwa pergeseran paradigma yang terjadi dalam ilmu kalam sebelum abad ke-19M berlangsung semu. Ini menandakan adanya tirani ilmiah. Kemenangan suatu paradigma bukan disebabkan oleh faktor keberhasilannya dalam menyelesaikan problem umat tapi lebih disebabkan oleh faktor eksternal, seperti intervensi penguasa atau dukungan mazhab fikih tertentu. Akibatnya umat Islam tetap terhimpit berbagai persoalan seperti kemiskinan, keterbelakangan, dan kebodohan, tanpa mampu beranjak darinya.

Saat ini hanya dua paradigma kalam yang masih berlaku di dunia Islam, yakni paradigma Asy'ariyah dan paradigma Salafiyah. Namun demikian, paradigma Asy'ariyah lebih banyak penganutnya dari pada paradigma salaf.[82] Ini disebabkan karena dukungan penguasa diwujudkan dalam bentuk sosialisasi lewat pendidikan (Universitas Nizhamiyah) bukan dalam bentuk intimidasi. Sosialisasi lewat pendidikan jauh lebih efektif dan tahan lama dari pada intimidasi. Namun demikian, berdirinya Universitas Nizhamiyah tidak bisa menafikan adanya tirani ilmiah dalam ilmu kalam, karena universitas itu berdiri dengan motif ideologis (Asy'ariyah) bukan berdasarkan motif kebebasan akademik. Tentang keterlibatan

---

[81] Mahmud Shubhi, *Fî Ilm al-Kalâm.,* II: 33-5.

[82] Mushthafa Abd ar-Râziq, *Tamhid li Târikh al-Falsafah al-Islamiyah* (Kairo: Lajnah at-Ta'lif wa at-Tarjamah wa an-Nasyr, 1959), 259.

penguasa dan efektivitas dukungan Universitas Nizhamiyah dalam penyebaran paradigma Asy'ariyah, lihat daftar di bawah ini.

Tirani Ilmiah dalam Ilmu Kalam

No	Paradigma	Tokoh	Faktor Pendorong			Faktor Penghambat	
1.	Salaf	Hasan al-Bashri, Muqatil b. Sulayman, Ahmad b. Hanbal, Ibn Taimiyah, Ibn Qayim al-Jauziyah.	Penguasa	Mazhab Fikih	Lainnya	Pengu-asa	Mazhhab Fikih
			Muhammad b. Saud (1803-1813) dan Keturunannya (1925-sekarang)	Hanbali	-	Sultan Muzhafar Khan (1305-?)	-
2.	Murji'ah (Jabariyah)	Jaham b. Sofwan, Abu Hasan as-Sahili, Ghasan al-Kufi, Yunus b. Aum an-Numari	Bani Umayah kecuali Yazid b. Walid (742-743) yang pro Mu'tazilah	-	-	-	-
3.	Mu'tazilah (Qadariyah)	Wasil b. Atha', Ma'bad al-Juhani, Abu Ali al-Juba'I, Ghailan ad-Dimasyqi	Al-Makmun, al-Mu'tashim, al-Watsiq, Dinasti Buwayh	-	-	Khalifah al-Qadir	-
4.	Asy'ariyah	Al-Asy'ari, al-Baqillani, al-Ghazali	Al-Mutawakil, Nizham al-Mulk, Khalifah al-Qadir, Mahmud di Ghasnah	Syafi'I, Maliki, Hanafi	Universi-tas Nizhamiyah	Sultan Tughril Bek	-

Dalam daftar tersebut jelas bahwa paradigma yang memiliki lembaga pendidikan telah bisa bertahan hingga sekarang karena karya-karya yang dihasilkan dari universitas itu terus dibaca orang hingga sekarang, termasuk karya-karya al-Ghazali. Sedangkan paradigma yang tidak memiliki lembaga pendidikan telah kalah bersaing. Dalam kasus Universitas Nizhamiyah, universitas itu bukan menafikan tirani ilmiah tapi justru menandakan adanya tirani ilmiah, karena motif dan iklim di universitas itu tidak mencerminkan kebebasan akademik, namun di bawah dominasi paradigma Asy'ariah, paradigma yang didukung oleh Nizham al-Mulk.

Akhir-akhir ini, walaupun paradigma Asy'ariyah dipandang oleh sebagian pengamat turut bertanggung jawab atas kemunduran umat Islam, namun karena masih adanya dukungan penuh dari mazhab-mazhab fikih, paradigma ini tetap masih yang paling banyak dianut. Apalagi mazhab-mazhab fikih itu telah sulit dipisahkan dari mazhab Asy'ariyah. Dominasi paradigma Asy'ariyah akan hilang, bila para pakar fikih sepakat untuk mencabut dukungan mereka atas paradigma Asy'ariyah. Selama hal ini belum terjadi, maka paradigma Asy'ariyah akan terus mendominasi, mengingat keberagamaan masyarakat muslim dewasa ini lebih berorientasi pada fikih dan bukan pada kalam. Dengan demikian, selama masyarakat muslim masih banyak yang menganut mazhab Syafi'I, Maliki, dan Hanafi dalam fikih, selama itu pula dominasi kalam Asy'ariyah akan terus terjadi dalam dunia Islam.

D. Paradigma Kalam Modern

Pada akhir abad ke-19 dunia Islam dibangunkan oleh paradigma rasional Muhammad Abduh yang oleh sebagian pengamat dianggap sebagai upaya melanjutkan paradigma Mu'tazilah. Paradigma ini menekankan pentingnya kedudukan akal dalam Islam. Bahkan bagi Abduh Islam adalah agama akal. Lebih jauh, Islam mengakui bahwa manusia melalui akalnya dapat mencapai pengetahuan tentang Tuhan. Apabila ada pertentangan antara wahyu dan akal, maka harus didahulukan akal. Dalam kerangka ini, Abduh menawarkan dua cara. **Pertama:** Wahyu diterima kebenarannya dengan pengakuan bahwa maksudnya tidak dapat dipahami dan diserahkan pada Allah. **Kedua:** Wahyu dipahami dengan pengertian yang ditunjukkan oleh akal, sambil memelihara ketentuan bahasa. Begitu pentingnya kedudukan akal dalam agama, sehingga Ab-

duh sangat menghargai ilmu logika dan filsafat untuk memperkuat agama dan kesejahteraan manusia.[83]

Terkait dengan perbuatan manusia Abduh berpandangan bahwa manusia memiliki kebebasan berkehendak dan berbuat. Namun semuanya tetap kembali pada Allah. Di atas ketentuan kodrat dan ikhtiar ini berjalan syariat agama dan taklif. Dalam konteks inilah, maka sebagian sarjana memandang Abduh sebagai penerus Mu'tazilah, al-Farabi, dan Ibn Rusyd.[84] Walaupun terkesan sangat *qadarî*, pada saat yang sama, Abduh juga tampak *jabbarî*. Ia mengatakan bahwa tidak ada beban kewajiban apapun bagi Alllah. Allah bebas berkehendak dan berbuat. Namun, segala perbuatan Allah tidak akan pernah kosong dari hikmah.[85]

Kedatangan paradigma Abduh tidak bisa dianggap sebagai sebuah pergeseran paradigma. Ia hanyalah kelanjutan dari paradigma Mu'tazilah yang pernah muncul pada masa lalu. Oleh karena itu, muncullah Hassan Hanafi yang menawarkan paradigma baru, paradigma antroposentris. Menurut Hanafi, Ilmu kalam klasik telah tidak melibatkan sejarah dalam pembahasannya. Tuhan tidak dikaitkan dengan sejarah, bumi, serta kehidupan manusia. Perbincangan mengenai sejarah tidak muncul sebagai tema teoritis. Tidak ada transformasi dari sejarah kepada objek intelektual, dari praktis ke teori, dari luar ke dalam, dan dari realitas ke kesadaran.

Ilmu kalam klasik juga terlalu teosentris, sehingga hanya berkutat pada objek yang tidak jelas dan berada di luar kenyataan hidup manusia. Pembicaraan tentang Tuhan, Rasul, dan sekitarnya, sebenarnya bisa dimaklumi mengingat saat itu, akidah memang perlu mendapat pembelaan rasional dari ancaman yang beragam.

---

[83] Muslim A. Kadir, *Teologi Islam Modern* (Semarang: Badan Penerbit Fak. Ushuluddin IAIN Walisongo Semarang), 47-52.

[84] MM. Syarif, *A History.,* 1497-9; Harun Nasution, *Islam ditinjau dari berbagai aspeknya*., 43.

[85] M. Abduh, *Risalah Tauhid* (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1315), 38-0.

Akan tetapi, untuk diterapkan saat ini, masih perlu direkonstruksi ulang, mengingat ancaman saat ini lebih terletak pada diri manusia, disamping akidah itu sendiri.

Secara historis, ilmu kalam klasik telah menimbulkan benturan berbagai kepentingan dan sarat dengan konflik sosial politik. Ilmu ini, telah gagal dalam dua tingkatan sekaligus. **Pertama:** Secara teoretis, ia telah gagal mendapatkan pembuktian ilmiah filosofis. **Kedua:** Tingkat praktis, ia juga telah gagal karena ternyata hanya mampu menciptakan apatisme dan negativisme. Hal ini disebabkan karena para perumusnya tidak mengaitkan kesadaran murni dan nilai-nilai perbuatan manusia. Akibatnya, muncul jurang pemisah antara keimanan teoretik dengan amal praktisnya di kalangan umat Islam.[86] Dengan demikian, ia tidak mampu mendorong umat Islam untuk kuat bertahan hidup dan menyelesaikan segala persoalan yang menghimpitnya. Selain itu ilmu kalam klasik menurut Hanafi telah memihak pada penguasa, yang diangap telah mendapatkan mandat sebagai personifikasi Tuhan di bumi. Hanafi berkata: *"Indeed, every traditional treatise on theology is dedicated to the sultan, having all the titles of the world. The praise of the sultan is parallel to the praise of God, thanks to sultan are also parallel to thanks to God."*[87]

Untuk itu, bagi Hanafi, teologi klasik memang sangat perlu untuk direkonstruksi, agar dapat membumi di wilayah realitas umat Islam. Rekonstruksi itu, pertama-tama juga bertujuan mengembalikan agama pada fungsinya semula, yaitu sebagai landasan etik teoretis dan motivasi bertindak menuju revolusi dan transformasi sosial.[88]

---

[86] Hasan Hanafi, *Min al- 'Aqîdah ilâ ats-Tsawrah* (Kairo: Maktabah Matbûlî, 1991) I: 67-8.

[87] Hanafi, *"From Faith...*, 3.

[88] Hanafi, *Min al- 'Aqîdah.,* I: 30.

Selain tujuan itu, Hanafi juga didorong oleh --paling tidak-- tiga hal. **Pertama:** Kebutuhan akan adanya sebuah ideologi yang jelas di tengah-tengah pertarungan global antara berbagai ideologi. **Kedua:** Mewujudkan teologi sebagai gerakan dalam sejarah. Salah satu kepentingan teologi ini adalah memecahkan problem pendudukan tanah di negara-negara muslim. **Ketiga:** Perlunya teologi yang lebih bersifat praktis (*`amaliyah fi`liyah*) atau "teologi dunia" yang dapat mempersatukan umat Islam di bawah satu tatanan (orde).

Hanafi semakin yakin, bahwa usahanya itu adalah penting dalam sejarah keagamaan, karena ia tahu, bahwa nabi-nabi telah tampil sebagai tokoh pembaharu dan penggerak revolusi sosial. Ibahim melakukan revolusi tauhid. Musa melakukan revolusi pembelaan melawan kesewenangan. Isa merevolusi jiwa melawan pemberhalaan materi. Muhammad juga melakukan revolusi untuk memihak kaum miskin dan tertindas melawan para tuan dan hartawan Quraisy untuk menegakkan prinsip kebenaran dan egalitarianisme.

Berangkat dari realitas kalam klasik itu, Hanafi menganggap perlu untuk merekonstruksi ulang ilmu kalam klasik dengan cara yang revolusioner. Ia mulai menuliskan ide-ide barunya tentang kalam dalam sebuah buku yang berjudul *Min al-Aqîdah ilâ ats-Tsawrah.* Rekonstruksi teologi Hassan Hanafi dilakukan dengan cara mengalihkan wacana ketuhanan yang abstrak kearah wacana kemanusiaan yang kongkret. Dalam hal usaha ini, ia meniru Karl Marx untuk menarik filsafat dialektika Hegel yang abstrak dan tidak membumi, menjadi materialisme dialektik yang bisa menyentuh realitas. Langkah konkretnya adalah memberikan makna baru yang lebih kontekstual terhadap tema-tema warisan kalam klasik dan menambahkan wacana kemanusiaan (antroposentris) pada tubuh ilmu kalam itu.

Ciri khas pemikiran Hanafi, dalam bidang teologi adalah mengaitkan "Allah" dengan "bumi". Menurutnya, Tuhan dalam Islam adalah Tuhan langit dan Tuhan bumi (*rabb as-samâwât wa al-ard*). Sehingga berjuang membela dan mempertahankan tanah kaum muslimin sama dengan membela dan mempertahankan kekuasaan Allah.

Menurutnya, teologi klassik memerlukan dua hal: **Pertama:** Analisa Bahasa. Bahasa serta istilah-istilah dalam teologi tradisional adalah warisan nenek moyang. Istilah-istilah khas, seperti Allah, Iman, dan akherat, sebenarnya menyingkap sifat dan metode keilmuan. Iman, amal, dan *imâmah* adalah metode empirik-rasional. *Nubuwwah* adalah historis. Sedangkan Allah dan akherat adalah metafisik. Analisa bahasa terhadap istilah-istilah itu mutlak diperlukan, untuk memahami ulang maksud dari istilah-istilah itu. **Kedua:** Analisa realitas. Fungsinya untuk mengetahui latar belakang historis-sosiologis munculnya teologi tradisional sekaligus untuk menentukan arah orientasi teologi kontemporer. Dua konsepsi ini akan menafsirkan ulang secara metaforis-analogis tema-tema teologi tradisional.

Tema teologi tradisional (klasik) adalah berbicara tentang Tuhan. Menurut Hanafi, sebenarnya diskripsi zat Tuhan adalah metafora yang didasarkan atas suatu analogi antara Tuhan dengan manusia. Hanafi, mencoba mengubah term-term keagamaan dari yang spiritual dan sakral sifatnya, menjadi sekedar material, dari yang bersifat teologis menjadi antropologis. Hal ini ia lakukan agar perhatian umat Islam tidak lagi cenderung metafisik, tapi lebih pada realitas empirik. Dengan demikian, akan dapat menyentuh bumi realitas persoalan yang dihadapi masyarakat muslim dunia.

Menurutnya, zat dan juga sifat Tuhan perlu ditafsiri metaforis. Teori zat merefleksikan kesadaran murni (*cogito*), yakni persepsi dirinya. Teori sifat mendiskripsikan kesadarannya sebagai persepsi dunia. Jika zat mengacu pada *cogito*, maka sifat Tuhan

mengacu pada *cogitotum* (persepsi dunia). Keduanya mengungkap kehendak Tuhan pada manusia. Maksudnya, zat Tuhan merefleksikan kesadaran murni manusia, dan ia sama persis dengan keberadaan-Nya. Seperti *cogito* pada diri manusia sama persis dengan keberadaan manusia. Sifat Tuhan juga mengungkap kesadaran manusia. Zat menampakkan diri pada sifat-sifat. Zat Tuhan memiliki 6 diskripsi (*awshaf*).[89] Sedangkan sifat-Nya (*shifah*) ada 7: hidup (*hayan*), berkuasa (*qâdiran*), berkehendak (*mûridan*), mengetahui (*`âliman*), mendengar (*sâmi`an*), melihat (*bashîran*), dan berbicara (*mutakalliman*).

Pada diskripsi zat Tuhan yang 6 itu, Hanafi memberikan ma'na baru secara metaforis, sebagai berikut:

1. *Wujûd*: Merupakan pengalaman eksistensial *(tajribah wujûdiyah)*. Wujud adalah realitas empirik manusia, yaitu realitas kemanusiaan.[90]
2. *Qidâm*: Pengalaman kesejarahan yang mengacu pada akar-akar keberadaan manusia di dalam sejarah, memberinya dimensi historis untuk secara terus-menerus melihat realitas.[91]
3. *Baqa`*: Pengalaman kemanusiaan yang muncul dari lawan sifat fana'. Pengertian ini berlaku untuk kebaikan --misalnya rizki, kemaslahatan-- yang dilawankan dengan kerusakan di bumi.
4. *Mukhâlafah li al hawâdis* dan (5) *qiyâmuhu binafsihi*: Diskripsi yang mengungkapkan secara orsinal tentang transendensi (*tanzîh)*. Ia menolak segala bentuk antropomorfisme.[92] Menurut Hanafi, saat ini memerlukan transendensi, yaitu transen-

[89] Yang dimaksud di sini adalah: *wujud, qidam, baqa', mukhalafa lil hawadis, qiyamuhu binafsihi, dan wahdaniyah.*

[90] Hanafi, *Min al- 'Aqîdah.,* I: 112-3.

[91] *Ibid.*, 130.

[92] *Ibid.*, 143.

densi yang berarti kesamaan universal di antara individu dalam masyarakat.

6. *Wahdaniyah*: Diskripsi Zat Yang Maha Esa. Sifat ini adalah eksperimentasi kemanusiaan. *Wahdaniyah* merupakan pengalaman psikologis, sosial politik, kesejarahan, dan artistik. *Wahdaniyah* menyingkap pengalaman umum kemanusiaan tentang kesatuan, misalnya kesatuan tujuan, kelas, nasib, tanah air, budaya, dan kemanusiaan.[93]

Penafsiran baru sifat-sifat Tuhan ini terkesan *otak-atik gathuk*. Tampaknya, Hanafi harus berpikir keras, agar sifat-sifat yang sebenarnya dilabelkan pada Tuhan oleh para ulama' klasik itu --meskipun kita juga belum tahu Tuhan butuh dilabeli semacam itu apa tidak-- ditafsiri oleh Hanafi sedemikian rupa, sehingga cocok untuk tujuan membangkitkan masyarakat muslim yang saat ini sedang tidur pulas. Dengan kata lain, sifat-sifat Tuhan diberi makna baru yang lebih memihak pada manusia.

Penafsiran Hanafi ini akan berdampak serius bagi kehidupan umat Islam. Penafsiran ini akan membuat manusia *over confident* dan menganggap dirinya mempunyai sifat-sifat ketuhanan. Alasan Hanafi sangat jelas bahwa ilmu kalam bukanlah ilmu yang telah menjadi Tuhan, suci, dan sakral. Ia adalah produk sejarah. Oleh karena itu boleh ditafsiri ulang.[94]

Selanjutnya, Hanafi menawarkan struktur ilmu kalam baru yang terdiri dari hal berikut:

1. Pendahuluan teoretis:
    a. Teori pengetahuan
    b. Teori wujud

---

[93] *Ibid.*, 143.

[94] Hanafi, *From Faith...*, 5-6.

2. Masalah-masalah akaliah atau ketuhanan (*ilâhiyyât*):
    a. Tauhid atau manusia ideal (*al-insân al-kâmil*):
        - Kesadaran murni (*al-wa`y al-khâlish*)
        - Kesadaran konkret (*al-wa`y al-muta`ayyin*) atau sifat-sifat.
    b. Keadilan atau manusia konkret (*al-insân al-muta`ayyin*):
        - Penciptaan perbuatan
        - Nalar intensional (*al-`aql al-ghâ'î*) atau konsep baik dan buruk.
3. *Sam`iyyât* atau perkara-perkara yang didasarkan atas informasi wahyu dan berita dari nabi semata:
    a. Sejarah umum:
        - Perkembangan wahyu atau kenabian.
        - Hari depan manusia atau *al-ma`âd*.
    b. Sejarah konkret:
        - Nalar dan perbuatan atau *al-asmâ' wa-l-ah.kâm*.
        - Pemerintahan dan pemberontakan atau *al-imâmah*.[95]

Secara umum, tampak bahwa rekonstruksi teologi Hanafi bernuansa sosial politik revolusioner. Ia bercita-cita memperjuangkan orang lemah, tertindas, dan mengangkat kaum muslimin dari dominasi Barat tanpa ingin mendirikan negara tersendiri. Dari segi ini maka pemikiran kalam Hanafi memang diorientasikan secara baru yang mengacu pada realitas masa kini yakni perlindungan masyarakat yang terpinggirkan. Namun demikian, sesungguhnya semangat kalamnya ada yang dipengaruhi oleh beberapa prinsip ajaran Mu`tazilah (*al-ushûl al-khamsah*) seperti tauhid, janji dan ancaman, serta keadilan. Pengubahan terutama dilakukan dalam pembumian topik-topik pembahasan. Misalnya, ia mengubah

[95] Hanafi, *Min al-ʻAqîdah.,* V: 409-69.

pembahasan tentang Allah (Zat, Sifat dan Perbuatan-Nya) menjadi pembahasan tentang kesadaran manusia (yang ideal dan yang konkret) dengan judul yang masih mengingatkan orang pada judul lama.

Karena ilmu kalam baru Hanafi tidak pernah disokong oleh para penguasa, maka hingga sekarang ide Hanafi itu kurang populer bila dibanding dengan kalam Asy'ariyah. Apakah kalam Hanafi ini akan mampu mengeluarkan umat Islam dari berbagai krisis? Pertanyaan inilah yang belum bisa dijawab hingga sekarang. Belum ada bukti empiris yang menunjukkan kesuksesannya. Apalagi kalam Hanafi ini dipandang terlalu teoretis dan sulit dipraktekkan. Selain itu, kalam Hanafi juga masih terkesan romantis, sehingga belum begitu membumi. Dia juga dianggap cenderung menggunakan intepretasi teks untuk kepentingan agenda sosial, atau dengan kata lain, memperlakukan agama secara praktis dan fungsional. Belum tampaknya kesuksesan kalam Hanafi dalam realitas masyarakat membuat pergeseran paradigma dari kalam Asy'ariyah ke kalam Hanafi belum pernah terjadi. Kalam Hanafi masih berada pada level diskursus di kalangan kaum intelektual dan belum dipraktekkan masyarakat luas. Munculnya kalam Hanafi juga tidak bisa dipandang sebagai *pseudo paradigm-shift* karena faktor-faktor eksternal seperti dukungan politik atau mazhab fikih terhadap kalam Hanafi belum pernah terjadi. Akibatnya kalam Hanafi belum mampu menggeser dominasi kalam Asy'ariyah di dunia Islam.

Nasib paradigma Hanafi juga dialami oleh paradigma Muhammad Syahrûr dan paradigma kritis Shariati-Asghar. Walaupun Syahrûr telah memberikan rumusan baru tentang Iman dan juga Islam, namun kesuksesannya dalam mengentaskan masyarakat dari keterbelakangan belum pernah teruji. Akibatnya, pergeseran paradigma dari kalam Asy'ariyah ke kalam Syahrûr belum pernah terjadi. Rumusannya yang menyatakan bahwa iman adalah mempercayai dan melaksanakan syariat yang dibawa oleh Muhammad

seperti shahadat, shalat, puasa, zakat, dan naik haji, sedangkan Islam adalah mempercayai adanya Allah, mempercayai hari akhir, dan beramal saleh dipandang kurang berakar dari tradisi Islam. Apalagi berangkat dari rumusan semacam itu, Syahrûr berpandangan bahwa tiga agama Ibrahim (*Abrahamic religions*) yakni Islam, Nasrani, dan Yahudi adalah agama Islam semua. Islam yang dibawa Muhammad ia sebut dengan Islam-iman. Islam yang dibawa Isa dinamakan Islam-Nasrani, sedangkan Islam yang dibawa Nabi Musa disebut Islam-Yahudi.[96] Pandangan semacam ini dipandang sebagai pandangan yang ganjil oleh mayoritas umat Islam. Hingga saat ini, pemikiran kalam Syahrûr yang cukup revolusioner itu baru dikenal oleh kalangan terpelajar secara terbatas dan belum diketahui masyarakat luas.

Paradigma kritis Ali Shariati (Iran) dan Asghar Ali Engineer (India) yang dinamai teologi pembebasan[97] merupakan usulan kreatif yang mengaitkan antara pentingnya paradigma baru dalam teologi yang memerangi penindasan dalam struktur sosio-ekonomi. Sebagaimana paradigma Hanafi, paradigma ini dilatarbelakangi oleh banyaknya fenomena arogansi kekuasaan, ketidakadilan, penindasan terhadap kaum lemah, pengekangan terhadap aspirasi masyarakat banyak, diskriminasi kulit, bangsa atau jenis kelamin, penumpukan kekayaan dan pemusatan kekuasaan dalam realitas

---

[96] Muhammad Syahrûr, *al-Islâm wa al-Îmân: Manzhûm al-Qiyam* (Damaskus: al-Ahâlî li ath-Thibâ'ah wa an-Nasyr wa at-Tawzî', 1996), 377-8.

[97] Penamaan teologi pembebasan tampaknya sangat terinspirasi dengan kemunculan teologi ini di Eropa abad kedua puluh dan Amerika Latin. Teologi pembebasan yang pada awalnya merupakan kritik atas model pembangunan yang dilakukan oleh negara terhadap rakyatnya yang di-*back up* oleh militer dan kaum agamawan yang memihak negara telah memberikan inspirasi bagi kaum agamawan untuk melakukan refleksi atas doktrin agamanya. Asghar Ali Engineer termasuk salah satu dari intelektual yang melakukan refleksi itu dengan baik. Informasi tentang sejarah, metode, Praksis, dan Isi teologi pembebasan, lihat: Wahono Nitiprawiro, *Teologi Pembebasan* (Yogyakarta: LKiS, 2000).

masyarakat kontemporer.[98] Paradigma kritis Syariati dapat dilihat dalam Syairnya yang tampak sangat memihak pada masyarakat yang tertindas sbb:

> Ya Allah, Tuhan orang-orang yang terampas!
> Engkau hendak merahmati
> Orang-orang yang terampas di dunia ini, Orang kebanyakan yang bernasib tak berdaya
> Dan kehilangan hidup, Orang-orang yang diperbudak sejarah,
> Korban-korban penindasan
> Dan penjarahan waktu,
> Orang-orang celaka di atas bumi ini,
> Menjadi pemimpin-pemimpin umat manusia
> Dan pewaris-pewaris bumi.
> Sekarang sudah tiba waktunya
> Dan orang-orang terampas di atas bumi ini
> Merupakan pengharapan akan janji-Mu.[99]

Senada dengan Shariati, Asghar membangun teori tersendiri tentang tauhid berdasarkan paradigma kritisnya. Baginya, tauhid bukan hanya berarti keesaan Tuhan, namun juga berarti kesatuan manusia (*unity of mankind*). Kesatuan manusia baru akan terwujud jika telah tercipta masyarakat tanpa kelas (*classless society*). Menurut Asghar teori tauhid semacam ini justru lebih dekat dengan semangat Alquran untuk menciptakan keadilan dan kebajikan. [100]

Asghar juga melahirkan teori baru terkait dengan kesabaran. Kesabaran baginya bukan berarti kesabaran melanggengkan status quo, melainkan kesabaran dalam berjuang untuk melakukan perubahan sosial dari yang menindas menjadi yang berkeadilan. Kesabaran dalam menerima kondisi yang mapan merupakan candu

---

[98] Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan.*, 11.

[99] Michael Amaladoss, *Teologi Pembebasan Asia* (Yogyakarta: Pustaka PELAjar, 2001), 240; Lihat: Ali Shariati, *Martyrdom.*, 86.

[100] Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan.*, 11.

yang menjadi ciri teologi Islam zaman pertengahan. Sementara kesabaran dalam perjuangan untuk perubahan sosial merupakan sebuah senjata psikologis dalam menghadapi segala kesulitan.[101]

Tidak hanya tentang tauhid dan kesabaran, Asghar juga melahirkan teori baru tentang iman. Menurutnya, Iman yang berarti selamat, damai, perlindungan, dapat diandalkan, terpercaya, dan yakin itu adalah sebuah kepercayaan pada Allah yang mendorong orang untuk berjuang dengan keras dalam menciptakan masyarakat yang berkeadilan. Jadi bukan kepercayaan yang tanpa bekas bagi praksis sosial. [102]

Dalam beberapa hal, paradigma Shariati-Asghar ini mirip dengan paradigma Hanafi. Paradigma ini menganggap bahwa manusia itu bebas dan bertanggung jawab atas perbuatannya. Manusia diciptakan Allah untuk menentukan nasibnya sendiri. Paradigma ini anti pro kemapanan.[103] Paradigma ini memandang Islam sebagai agama yang menjadi pendorong revolusi sosial untuk memerangi struktur yang menindas. Tujuan dasar paradigma ini adalah persaudaraan universal (*universal brotherhood*), kesetaraan (*equality*), dan keadilan sosial (*social justice*).[104]

Paradigma ini juga dilatarbelakangi oleh masalah psiko-sosial. Struktur sosial saat ini sangat menindas dan harus dirubah sehingga menjadi lebih adil dengan perjuangan yang sungguh-sungguh, optimis, penuh kesabaran, dan keyakinan yang kuat.[105] Secara psikologis, masyarakat yang hidup dalam lingkungan yang menindas akan cenderung frustasi, pesimis, suka jalan pintas, dan lemah keyakinan. Kondisi psikis semacam ini harus diatasi dengan mun-

---

[101] *Ibid.,* 12.

[102] *Ibid.,* 12-3.

[103] Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan.*, 19.

[104] *Ibid.,* 33.

[105] *Ibid.,* 12.

culnya keyakinan teologis yang kuat agar mendorong mereka untuk giat merubah nasibnya sendiri tanpa rasa frustasi. [106]

Paradigma kritis dimaksudkan untuk menggantikan paradigma teologi yang lama yang cenderung melanggengkan status quo, sehingga tampak sangat ritualis, dogmatis, dan bersifat metafisis yang membingungkan dan tidak pernah menyentuh kepentingan orang-orang tertindas. Padahal, seharusnya teologi harus menjadi sumber motivasi kaum tertindas untuk merubah keadaan mereka dan menjadi kekuatan spiritual untuk mengkomunikasikan dirinya secara berarti dengan memahami aspek-aspkek spiritual yang lebih tinggi.[107]

Sejak akhir abad ke-19 hingga sekarang dapat dikatakan bahwa persaingan paradigma masih terus berlangsung seru. Persaingan paradigma yang melibatkan paradigma lama (salaf, Asy'ariyah) dan paradigma baru (Hassan Hanafi, Syahrûr, dan Shariati-Asghar) belum menghasilkan paradigma terkuat. Akibatnya, masing-masing paradigma memiliki pendukungnya sendiri-sendiri dan tidak jarang sulit untuk berdamai. Dengan kata lain, hingga saat ini persaingan paradigma belum menghasilkan konsensus tentang paradigma mana yang akan ditentukan sebagai paradigma terkuat. Karena kemalasan berpikir umat Islam, umat Islam cenderung untuk mengabaikan pencarian tuntas paradigma baru dan lebih suka memilih paradigma *ad hoc*. Akibatnya umat Islam terpecah menjadi penganut-penganut mazhab kalam yang berbeda-beda.

Dengan demikian, terjadi perbedaan antara fenomena *paradigm-shift* ilmu kalam sebelum abad ke-19 dengan setelahnya. Bila sebelum abad ke-19 terjadi pergeseran paradigma yang bersifat semu, maka pasca abad ke-19 tidak terjadi pergeseran. Pada masa ini yang terjadi hanyalah persaingan (*paradigm war*) yang

---

[106] *Ibid.,* 11.

[107] *Ibid.,* 32.

terus berlangsung dan belum selesai hingga sekarang. Pada masa sebelum abad ke-19 kalaupun terjadi pergeseran paradigma, hal itu berlangsung secara setengah-setengah karena persaingan paradigma yang ada belum pernah menghasilkan paradigma baru secara alami yang bisa diterima secara bulat. Faktor-faktor politik kekuasaan selalu mengambil peran.

Akibat dari tiadanya pergeseran paradigma yang normal itu, ilmu kalam menjadi tidak berkembang. Paradigma tertentu mengalami kejayaan akibat disokong oleh para penguasa. Namun pada saat penguasa sudah tidak menyokongnya, paradigma itu menjadi mundur kembali. Akibat selanjutnya, umat Islam akan semakin jauh dari kata konsensus dan menjadi terkotak-kotak dalam komunitas-komunitas kecil yang tidak saling menyapa. Komunitas-komunitas itu, dalam perkembangannya berubah wujud menjadi sekte-sekte keagamaan yang kaku dan menutup pintu dialog.

Dalam prosesnya yang seperti itu, maka dapat dikatakan bahwa perkembangan ilmu kalam berlangsung dengan sangat lambat dan sering diintervensi oleh proses politik dan faktor eksternal lainnya dari pada proses rasional yang ilmiah. Akibatnya, persoalan pencarian paradigma terkuat tidak berjalan secara normal dan alamiah. Munculnya kelompok-kelompok yang beku dan anti dialog antara kelompok satu dengan yang lain merupakan bukti akan hal ini. Hal ini merupakan buah dari sifat umat Islam selama ini yang cenderung menyukai *mature science* (ilmu yang sudah masak) meskipun belum tentu benar dan malas melakukan pencarian dan eksplorasi ilmiah bagi tradisi keilmuannya.

E. Konsensus sebagai Solusi

Dari seluruh paparan di atas tampaklah bahwa problem paradigmatik ilmu kalam saat ini bukannya tidak adanya tawaran paradigma baru dari kaum muslimin, namun lebih pada ketidak-

mampuan umat Islam dalam membangun sebuah konsensus atas paradigma ilmu kalam yang baru. Tawaran telah bermunculan namun kesepakatan belum pernah terjadi. Akibatnya, persaingan paradigma terus berlangsung dan tak pernah berakhir. Seandainya para ilmuwan kalam seluruh dunia seperti para astronom dunia yang walaupun jumlahnya mencapai 2.500 orang, namun pada Kamis, 24 Agustus 2006 mampu berkumpul di Praha, ibukota Czech dan membuat sebuah *scientific consensus* bahwa Pluto sudah tidak pantas lagi dianggap sebagai sebuah planet, pastilah problem kalam ini tidak perlu berlarut-larut.

Upaya pengembangan ilmu kalam dengan menggunakan cara pandang Kuhn, mengharuskan adanya sebuah *consensus of mutakallimîn*. Kuhn menyatakan bahwa *science* hanyalah *social process, consensus of scientific communities.*[108] Teori Kuhn tersebut didasarkan pada pemikiran bahwa perkembangan ilmiah tidak berjalan secara akumulatif-evolusioner, tapi non-akumulatif revolusioner. Perubahan paradigma lama ke paradigma baru atau dari *normal science* lama ke *normal science* baru berlangsung secara radikal, yang satu mematikan yang lain.[109] Paradigma lama, setelah tidak mampu, digantikan oleh paradigma baru yang sama sekali berbeda dari paradigma lama *(incommensurable). Normal science* lama setelah "sempoyongan" diambil alih oleh *normal science* baru. Yang lama mati, karena munculnya yang baru. Jadi bukan yang lama membimbing yang baru, tapi yang lama di"tendang" oleh yang baru. Inilah yang disebut Kuhn dengan "*The Scientific Revolution*". Oleh karena itu, bagi Kuhn kebenaran *science* itu relatif dan sangat tergantung pada *social factor* yang berupa masyarakat ilmuwan. *Science* tidak bisa memberikan kebenaran *sui-generis*, kebe-

[108] Imran Javaid, "Thomas Kuhn: Paradigm Die Hard"., Lihat juga: *Acompanion to Philosophy*, 295.

[109] Steven Hodas, "Thomas Kuhn's The Structure", Lihat Internet Website: http://www.. review.com/steven/kuhn.html., 6.

naran objektif dan satu-satunya. Ia hanya memberikan kebenaran tentatif.[110] Masa berlakunya sebuah teori atau paradigma terletak pada sebuah *consensus of scientific communities.* Konsensus itulah yang akan mengakhiri dominasi sebuah paradigma dan sebaliknya mengangkat sebuah paradigma baru sebagai paradigma dominan.

Pandangan Kuhn di atas memberikan jalan keluar bagi problem persaingan paradigma ilmu kalam yang sulit berakhir. Para pakar ilmu kalam sudah semestinya menggalang pertemuan untuk berdiskusi dan selanjutnya mengambil sebuah kesepakatan. Bukankah saat ini identifikasi masalah umat sangat mudah dilakukan. Kemiskinan, keterbelakangan, dan kebodohan merupakan masalah yang demikian mudah dilihat. Pertanyaan selanjutnya adalah paradigma kalam siapakah yang paling tepat untuk menyelesaikan segala persoalan di atas. Alternatif tawaran sudah ada baik dari Hasan Hanafi, Syahrûr, Shariati-Asghar, maupun paradigma klasik (Salaf, Mu'tazilah, dan Asy'ariyah). Para ulama kalam sudah sepantasnya segera mengupayakan konsensus untuk memilih paradigma tercocok bagi penyelesaian persoalan umat.

Apabila konsensus tidak segera tercapai maka proses persaingan paradigma akan berlangsung terlalu lama. Fakta ilmiah dan problem yang tak dapat diselesaikan oleh paradigma lama semakin menumpuk. Tumpukan anomali ini akhirnya berwujud menjadi sebuah krisis kalam yang berkepanjangan.

Dalam proses pencapaian konsensus itu tentu saja tidak boleh lagi adanya faktor-faktor eksternal seperti kepentingan politik, mazhab fikih, atau golongan tertentu yang ikut mengambil peran. Hal ini penting karena adanya faktor eksternal hanya akan mengurangi kualitas konsensus tersebut. Proses konsensus hendaknya murni ilmiah dan perdebatan-perdebatan yang terjadi juga murni

[110] Greg Sutomo, *Sains dan Problem Ketuhanan* (Yogyakarta: Kanisius, 1995), 22-3.

perdebatan ilmiah. Apabila itu mampu dicapai oleh kalangan *mutakallimîn*, maka pergeseran paradigma dalam arti yang sesungguhnya pasti akan terjadi. Semakin sering terjadi pergeseran paradigma dalam ilmu kalam, maka semakin maju pula ilmu kalam itu. Sebaliknya, semakin tidak ada pergeseran ilmu kalam, maka semakin mundur pula ilmu kalam. Oleh karena itu, Kuhn menyatakan, *"The successive transition from one paradigm to another via revolution is the usual developmental pattern of mature science* (transisi yang beturut-turut dari satu paradigma ke paradigma lain lewat revolusi adalah pola perkembangan yang lazim dari ilmu yang telah masak)".[111][]

[111] Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Herndon: The University of Chicago Press. Ltd., 1970), 12.

BAB IV
Tirani Ilmiah dalam Ilmu Tasawuf

A. Tasawuf sebagai Ilmu yang Mandiri

Bagi sebagian sarjana, tasawuf dipandang sebagai bagian dari filsafat Islam. Namun sesungguhnya antara keduanya sangatlah berbeda, baik secara metodologis maupun tematis. Secara metodologis, filsafat selalu menggunakan metode intelektual, melihat dengan mata akal, dan berjalan di atas metode penalaran dan logika. Sementara tasawuf menggunakan metode lain, yakni metode *kasyf* atau intuisi. Menurut para sufi metode semacam ini bagaikan sinar kilat yang datang dan pergi secara tiba-tiba,[1] oleh karena itu tidak mungkin diverifikasi secara intelektual. Metode ini mengandalkan *mujâhadah* (perjuangan) dan *musyâhadah* (persaksian). Ia berbicara dengan bahasa rasa dan *ḥâl* (keadaan), bukan dengan bahasa nalar atau logika. Dengan demikian, jika para filosof adalah ahli pembuktian, maka para sufi adalah ahli rasa dan pengalaman.

Secara tematis, tasawuf juga berbeda dengan filsafat. Filsafat mengkaji hakikat sesuatu (alam maupun manusia) dengan segala macamnya. Sementara tasawuf mengkaji bagaimana cara menge-

[1] Abu al-Wafa' al-Ghanimi at-Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman: Suatu Pengantar tentang Tasawuf*, terj. Ahmad Rofi' Utmani (Bandung: Penerbit Pustaka, 1997), 5.

nal Allah baik dengan ibadah syar'iyyah maupun dengan cara ilham dan rasa.[2] Karena perbedaan-perbedaan itulah maka tasawuf merupakan ilmu yang mandiri. Ia pun memiliki paradigma yang mandiri pula.

Ilmu tasawuf merupakan ilmu yang asli dihasilkan oleh umat Islam. Ia bukanlah ilmu yang berasal dari luar tradisi Islam. Benih-benih ilmu ini telah muncul sejak generasi pertama. Ibn Khaldun mengatakan:

> "Ilmu tasawuf termasuk salah satu ilmu agama yang baru dalam agama (Islam). Cikal bakalnya, bermula dari generasi pertama umat (Islam), baik dari kalangan sahabat, tabi'in, dan generasi setelahnya. Ia adalah jalan kebenaran dan petunjuk. Sementara asal-usulnya adalah pemusatan diri dalam ibadah, penghadapan diri sepenuhnya kepada Allah, penghindaran diri dari hiasan dan pesona dunia, penjauhan diri dari kelezatan, harta, dan pangkat yang dikejar-kejar orang banyak, dan pemisahan diri dari orang lain untuk bersendiri dan beribadah. Hal seperti ini biasa di kalangan sahabat dan generasi sesudahnya. Lalu pada abad kedua Hijriah, ketika penghidupan duniawi semakin semarak di kalangan orang-orang ketika mereka hanya cenderung bergelut dengan hal keduniawian, maka orang-orang yang lebih mengonsentrasikan diri pada ibadah itu digelari sufi."[3]

Pada abad pertama hijriah, tasawuf sebagai ilmu yang berparadigma belumlah terbentuk. Dengan demikian, saat itu tasawuf belumlah menjadi ilmu yang mandiri. Wujudnya baru dalam bentuk zuhud (asketisme), yakni menjauhi tipu daya dunia. Pada perkembangan berikutnya, zuhud ditambahi dengan muatan mistis.[4]

---

[2] Ahmad Fuad al-Ahwani, *al-Falsafah al-Islâmiyyah* (Kairo: Dâr al-Qalam, 1962), 25

[3] Ibn Khaldun, *al-Mukaddimah* (Kairo: al-Mathba'ah al-Bahiyyah, t.t.), 328; Lihat: at-Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman.,* 15.

[4] Abû al-'Alâ al-'Afîfî, *at-Tashawwuf: ats-Tsawrah ar-Rûhiyyah fî al-Islâm* (Iskandariah: Dâr al-Ma'ârif, 1963), 85-6.

Munculnya gerakan zuhud banyak didorong oleh faktor sosio-politik era abad ke-7 M di mana terjadi konflik pasca terbunuhnya Usman b. Affan (655M). Konflik politik pasca terbunuhnya Usman yang memunculkan banyaknya peristiwa perang saudara telah mendorong sebagian kaum muslimin menghindarkan diri dari dunia sosial politik. Mereka membenamkan diri ke dalam aktivitas asketis dan mengisolasi diri guna memusatkan seluruh perhatian pada ibadah.[5] Ketika Ali diangkat menjadi khalifah, kelompok asketis ini berjumlah semakin banyak yang dimotori oleh Saad b. Malik, Saad b. Abi Waqas, Abdullah b. Umar b. Khattab, Muhammad b. Maslamah Al-Anshari, dan Usmah b. Zaid b. Haritsah. Mereka ini menolak baik untuk mendukung Ali maupun memeranginya, sebaliknya ingin memusatkan diri pada ibadah. Oleh karena itu, zuhud banyak dilakukan oleh kaum muslim yang shaleh dan bercorak sunni, mengingat para pendukung Ali enggan berkabung dalam kelompok ini.

Ketika Ali terbunuh (660M) dan Hasan b. Ali menggantikannya yang kemudian menyerahkan kekuasaannya kepada Muawiyah pada tahun 661 M, muncullah kaum yang memisahkan diri baik dari Ali maupun dari Muawiyah yang kemudian dikenal dengan nama Mu'tazilah. Kelompok ini juga mempraktekkan sikap asketis serta menjauhi dunia sosial politik. Fenomena asketis ini terus berkembang hingga masa-masa berikutnya. Selama rezim Bani Umayyah (661-750M) yang kebanyakan lalim dan tiran (kecuali masa Umar b. Abdul Aziz [717-720]), gerakan asketis ini semakin mendapat tempat di hati masyarakat. Peristiwa terbunuhnya Husein b. Ali oleh tentara Yazid b. Muawiyah di Karbala pada tahun 680M yang menjadi bukti kelaliman Bani Umayyah semakin mendorong masyarakat untuk membenamkan diri dalam gerakan asketisme ini.[6] Namun perlu dicatat bahwa menurut at-Taftazani

[5] *Ibid.,* 71-2.

[6] At-Taftazani, *Sufi dari Zaman*., 64-8.

juga Afifi, para asketis abad pertama Hijriah itu tidak bisa disebut sufi, dan lebih cocok disebut *zâhid, nâsik, âbid, faqîr,* atau *qâri'*, karena mereka hanya memiliki satu ciri yakni peningkatan moral.[7] Sementara ciri lain seperti pemenuhan fana', pengetahuan intuitif langsung, ketentraman/kebahagiaan, dan penggunaan simbol dalam ungkapan-ungkapan belum bisa dijumpai. Padahal untuk bisa disebut tasawuf harus bisa memenuhi kelima ciri tersebut.[8] Baru pada abad ke-2 H zuhud itu berubah menjadi tasawuf dalam arti yang sesungguhnya.[9]

Pertanyaan yang ingin dijawab dalam bagian ini adalah adakah pergeseran-paradigma semu dalam tasawuf Islam yang mempengaruhi kemunduran ilmu ini. Apabila ada, paradigma apakah yang pernah berseteru dan faktor-faktor apakah yang membuat pergeseran paradigma dalam ilmu tasawuf tidak berjalan sebagaimana mestinya? Pertanyaan semacam ini muncul berdasarkan fakta bahwa dewasa ini tasawuf sebagai ilmu yang mandiri jarang sekali diperbincangkan orang, apalagi digugat. Tasawuf seakan-akan dipandang sebagai ilmu yang sudah final dan jadi, sehingga hanya bisa diikuti tanpa perlu dilakukan eksplorasi lebih lanjut. Bukti nyata dari hal ini adalah munculnya fenomena tarekat yang sesungguhnya merupakan wujud dari sebuah kemandegan paradigma dalam tasawuf. Tarekat hanyalah jalan yang berpusat pada paradigma tertentu. Apabila seseorang ingin mengembangkan tasawuf, maka ia tidak mungkin langsung mengembangkan tarekat tanpa melakukan kajian terhadap paradigmanya terlebih dahulu. Mengembangkan tasawuf dengan tarekat ibarat hanya menanggulangi banjir dan tanah longsor dengan memperbaiki selokan dan saluran air di dataran rendah tanpa memperbaiki sistem resapan air di pegunung-

---

7 Al-Ahwânî, *al-Falsafah al-Islâmiyyah.*, 26; al-'Afîfî, *at-Tashawwuf: ats-Tsawrah ar-Rûhiyyah fî al-Islâm.*, 75-6.

8 At-Taftazani, *Sufi dari Zaman.,* 4-6.

9 Al-'Afîfî, *at-Tashawwuf: ats-Tsawrah ar-Rûhiyyah fî al-Islâm.,* 90.

an. Upaya yang *ad hoc* semacam itu, tentu tidak akan berhasil dengan sukses.

B. Peran Penguasa dalam *Paradigm-Shift*: Paradigma Sunni vs Paradigma Falsafi

Sejarah dunia tasawuf diwarnai oleh peperangan dua paradigma, yakni paradigma sunni dan paradigma falsafi. Sejak abad ke-3H/9M, tanda-tanda munculnya dua paradigma ini telah terlihat. Masing-masing paradigma memiliki tokohnya sendiri yang mengkaji dan menjalankan tasawuf sesuai dengan paradigma yang dianutnya. Paradigma sunni ditokohi oleh para ulama Asy'ariah. Yang paling menonjol adalah al-Ghazali (w.1111), Sayyid Ahmad Rifa'I (w. 570/1174), Sayyid Abd al-Qadir al-Jailani (w. 651/1253), Abu asy-Syadzili (w. 656/1258), Abu al-Abbas al-Mursi (w.686/1287), Ibn Athaillah as-Sukandari (w. 709/1309) (kedua terakhir murid asy-Syadzili). Sementara paradigma falsafi ditokohi para tokoh sufi-filosofis seperti Abu Yazid al-Busthami (l. Persia, w.874M), al-Hallaj (244-309H/858-921M), Ibn Masarrah (269-381H/882-991M), Suhrawardi al-Maqtul (550-587H/1155-1191), Ibn 'Arabi (w. 561-638/1165-1240)[10], Umar Ibn Faridh (Mesir, l. 576H-

[10] Nama lengkapnya Muhyiddin Muhammad b. Ali b. al-Arabi. Ia lahir di Murcia Andalusia 1165 dan wafat 1240. Ayahnya bernama Muhammad b. Said Mardanish, seorang pegawai pemerintah Murcia. Ia mendapat kesempatan pendidikan yang baik karena pamannya adalah penguasa Tlemcen Algeria. Ketika Dinasty Almohad menaklukkan Murcia pada tahun 1172, keluarganya pindah ke Seville dimana ayahnya terlibat lagi dalam pegawai pemerintahan. Ibn Arabi sendiri pertama kali berkarir sebagai sekretaris Gubernur. Pada tahun 1193, ia meninggalkan Spanyol pertama kali untuk menuju Tunisia. Tujuh tahun kemudian ia berhaji ke Mekah tepatnya pada tahun 1202 dan dari Mekah kemudian berkelana ke Mesir, Syria, dan Turki. Pada tahun 1238, ia diberi izin oleh penguasa Damaskus, Muzhaffaruddin Musa Ayyubi. Ia menulis 700 buku dan paper serta 400 puisi. Hari-harinya diisi dengan ativitas belajar, menulis, dan mengajar. William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphisics of Imagination* (New York: State University of New York Press, 1989), x-xi.

632/1180-1234), Abd al-Haqq ibn Sab'in al-Mursi (w.669/1270), dan Jalaluddin ar-Rumi (Persia, 604-672H/1207-1273).

Dalam konsepsinya, paradigma sunni hanya menerima tasawuf yang berdasarkan al-Quran dan sunnah serta bertujuan asketisme, kehidupan sederhana, pelurusan jiwa, dan pembinaan moral. Paradigma ini memancangkan prinsip tasawuf yang moderat, yang seiring dengan teologi *ahlisunnah wal jamaah* dan bertentangan dengan jenis tasawuf falsafi.[11] Paradigma ini juga menolak prinsip *wahdatul wujud* (panteisme). Namun, ia masih bisa menerima panteisme yang dipahami sebagai Allah adalah transendental dan imanen, sementara yang selain-Nya tidaklah demikian, sebagaimana yang dikembangkan Ibn Arabi.[12]

Sementara paradigma filosofis memadukan antara visi mistis dan visi rasional. Paradigma ini menggunakan terminologi filosofis dalam pengungkapannya berdasarkan keragaman ajaran filsafat yang mempengaruhi tokoh-tokohnya. Paradigma ini mengedepankan perasaan cinta yang terkadang diungkapkan dalam bentuk puisi secara filosofis. Paradigma ini menyatakan adanya *wahdatul wujud* (kesatuan wujud mutlak [wujud hanya satu yakni Allah, panteisme]), teori emanasi yakni bahwa Allah menampakkan segala sesuatu dari wujud ilmu menjadi wujud materi, hakikat Muhammad (manusia sempurna), illuminasi (*al-kasyf*), dan *syathahât*.

Dalam sejarahnya, benih-benih paradigma falsafi mulai muncul pada abad ke-3H/9M meskipun para tokohnya baru dikenal seabad kemudian. Pada masa berikutnya, tasawuf jenis ini berkembang di berbagai tempat di dunia Islam. Pemaduan antara filsafat dan tasawuf yang dilakukan para tokohnya, telah membu-

---

[11] At-Taftazani, *Sufi dari Zaman.,* 18; Lebih jauh tentang konsepsi tasawuf al-Ghazali baca: As'ad as-Sahmarânî, *at-Tashawwuf Mansya'uhu wa mushthalahâtuh* (Beirut: Dâr an-Nafâis, 1987), 183-205.

[12] C.A. Qadir, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam*, terj. Hasan Basri (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1991), 106.

at ajaran tasawufnya bercampur dengan ajaran filsafat yang dianut tokohnya. Akan tetapi, orsinalitasnya sebagai tasawuf masih tidak hilang. Para sufi yang menganut paradigma ini sering dikritik karena meyakini adanya kesatuan wujud, teori *quthb*, dan kesatuan agama.[13] Memang, sebagaimana dikatakan Ibn Khaldun, para sufi jenis ini mengkaji empat hal: (1) Latihan rohaniah dengan rasa, intuisi, serta introspeksi diri yang timbul darinya. (2). Iluminasi ataupun hakikat yang tersingkap dari alam gaib, misalnya sifat-sifat rabbani, 'arsy, kursi, malaikat, dll. (3). Peristiwa-peristiwa dalam alam maupun kosmos yang berpengaruh dalam berbagai bentuk kekeramatan dan keluarbiasaan. (4). Penciptaan ungkapan yang pengertiannya samar (*syathahât*).[14]

Paradigma sunni jelas berbeda dengan paradigma falsafi. Jika paradigma sunni selalu berorientasi pada sumber ajaran Islam (Quran dan Sunnah), maka paradigma falsafi berorientasi pada Hermes di era Yunani kuno.[15] Oleh karena itu paradigma ini sangat neo-platonistik atau Plotinistik[16] dan panteistik. Para fuqaha'

---

[13] At-Taftazani, *Sufi dari Zaman.,* 187-8.

[14] *Ibid.,* 188-9; Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah* (Kairo: al-Mathba'ah al-Bahiyyah, t.t.), 331.

[15] Muhammad Abid al-Jâbirî, *Bunyat al-Aql al-Arabi* (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafi, 1991), 372.

[16] Al-'Afîfî, *at-Tashawwuf: ats-Tsawrah ar-Rûhiyyah fî al-Islâm.,* 14; Filsafat neo-platonisme atau biasa disebut Plotinisme mengacu pada seorang tokoh filsafat yang bernama Plotinus. Filsafat ini berkaitan erat dengan filsafat Plato karena memang Plotinus mendasarkan filsafatnya pada Plato. Plotinus adalah filosof pertama yang mengajukan teori penciptaan alam semesta. Ia mengajukan teori emanasi yang terkenal itu. Teori ini merupakan jawaban atas pertanyaan Thales (624-546SM) yang menanyakan apa bahan alam semesta ini. Plotinus menjawab bahannya adalah Tuhan. Bagi Plotinus, Yang Esa adalah yang paling awal, Sebab Pertama. Inilah teori emanasi, suatu teori penciptaan yang belum pernah dikemukakan oleh filosof lain. Teori ini menyatakan bahwa alam semsesta ini diciptakan melalui proses emanasi. Emanasi itu laksana cahaya yang memancar dari matahari.

Filsafat Plotinus bersifat mistik bahkan tujuan filsafat menurutnya adalah mencapai pemahaman mistik. Plotinus dilahirkan pada tahun 204M di Mesir. Pada

termasuk Ibn Taymiah (w. 1328)[17] yang begitu getol terhadap slogan kembali pada Alquran dan sunnah jelas sangat memusuhi paradigma ini. Bahkan Ibn Taymiah menganggap Ibn Arabi dan Ibn Faridh sebagai orang yang mempercayai inkarnasi dan penyatuan wujud. Menurutnya, mereka lebih buruk dari pada orang Kristen dan kaum syiah yang ekstrem. Ia menyamakan antara al-Hallaj yang menurutnya gila, Ibn Faridh yang menurutnya mabuk kebahagiaan, Tilimsani yang panteis-materialis, dan Ibn Arabi yang monistik. Mereka dituduhnya bersalah dalam menyebarkan doktrin inkarnasi dan panteisme.[18] Walaupun penentangan terus berjalan, namun dalam perkembangannya, kedua paradigma ini memiliki penerusnya sendiri-sendiri dalam bentuk tarekat-tarekat sufi pada masa-masa selanjutnya.

Dalam sejarah, paradigma sunni jauh lebih populer di mata masyarakat dari pada paradigma falsafi. Bahkan paradigma sunni tampak menyatu dengan para pemegang kekuasaan dan memerangi paradigma saingannya itu secara tidak fair. Persaingan antara kedua paradigma ini menjadi bukan lagi persaingan ilmiah tapi dikotori oleh persaingan politik dengan ditandai aksi pemenjaraan dan pembunuhan. Popularitas paradigma sunni tidak lepas dari nama al-Qusyairi (l. Nishapur, 376H/986M) yang merupakan pembuka jalan bagi al-Ghazali dalam mengembalikan tasawuf agar berpijak pada prinsip-prinsip Asy'arisme. Penulis *risalah al-Qusyairiah* itu mengritik keras paradigma filosofis yang seringkali melahirkan ungkapan-ungkapan yang ganjil (*syathaḫât*).[19] Rintisan al-Qusyairi kemudian dilanjutkan oleh al-Ghazali.

---

umur 40 tahun, ia pergi ke Roma untuk menjadi pemikir terkenal pada abad itu. Tahun 270 ia meninggal di Minturnae, Campania, Italia. Ahmad Tafsir, *Filsafat Umum* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2003), 66-71.

[17] At-Taftazani, *Sufi dari Zaman.,* 19.

[18] A.E. Affifi, "Ibn Arabi" dalam M.M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy* (Wiesbaden: Pakistan Philosophical Congress, 1963), 407.

[19] At-Taftazani, *Sufi dari Zaman.,* 140-4.

Di tangan al-Ghazali tasawuf sunni mempertegas dirinya untuk menjauhi kecenderungan gnostis, emanasi, dan panteisme. Ini didasarkan keyakinan bahwa ajaran Islam tidaklah mengajarkan demikian. Bagi al-Ghazali, jika seseorang bersih hatinya, maka ia akan mendapat makrifat. Makrifat merupakan tingkatan paling tinggi dalam pengalaman mistik. Dalam *Ihya*' ia meyatakan: *anna ajal al-laz-zât wa a'lâhâ ma'rifatullah wa an-nazhru ilâ wajhillah al-karîm*/bahwasannya kenikmatan tertinggi adalah makrifat Allah dan melihat wajah-Nya yang mulia.[20] Pada waktu mencapai makrifat, seseorang akan merasakan kelezatan yang paling puncak dari semua kelezatan yang ada. Ia bisa memandang wajah Allah dengan mata hatinya dan dapat mengatahui rahasia-rahasia ketuhanan. Orang yang seperti ini akan diberi pengetahuan-pengetahuan gaib berupa rahasia ketuhanan itu.[21] Makrifat yang seperti inilah yang dikedepankan oleh al-Ghazali dan diyakini oleh mayoritas pendukung paradigma sunni. Al-Ghazali menolak keras paham *hulul* dan *ittihâd* yang diyakini kaum sufi filosofis.

Selama abad ke-5H/11M, paradigma sunni terus tumbuh, sementara paradigma filosofis tenggelam. Tenggelamnya paradigma filosofis disebabkan oleh semakin berjayanya Asy'arisme yang begitu didukung oleh para penguasa. Asy'arisme jelas menolak paradigma filosofis dalam tasawuf. Semangatnya yang tinggi untuk kembali pada Alquran dan sunah membuat Asy'arisme memerangi kaum sufi yang beraliran filosofis. Karena Asy'arisme bersatu dengan para penguasa, maka banyak tokoh sufi filosofis yang dipenjarakan dan dibunuh seperti Abu Yazid al-Busthami, al-Hallaj, dan Suhrawardi al-Maqtul.[22] Seluruh penguasa yang mendukung Asy'arisme dengan sendirinya mendukung paradigma sunni. Di antara mereka itu ada-

---

[20] Al-Ghazali, *Ihya' Ulûm ad-Dîn* (Semarang: Syirkah Nur Asia, t.t.) IV: 299.

[21] Al-Ghazali, *Sirr al-Âlamin wa Kasyf mâ fi ad-Dârayn* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1996), 501.

[22] At-Taftazani, *Sufi dari Zaman.,* 140.

lah al-Mutawakil, Nizham al-Mulk, Khalifah al-Qadir, dan Sultan Mahmud di Ghasnah. Sebagaimana terjadi pada ilmu kalam kunci keberhasilan Asy'arisme adalah dukungan Nizham al-Mulk yang diwujudkan dalam bentuk lembaga pendidikan (Nizhamiyah). Ternyata lembaga Nizhamiyah itu telah menjadi sarana sosialisasi Asy'ariyah yang paling efektif. Efektivitasnya jauh melebihi aksi intimidatif dalam bentuk pemenjaraan dan pembunuhan tokoh paradigma lawan. Ini terjadi karena sosialisasi lewat intimidasi semacam itu hanya bertahan sementara, sedangkan sosialisasi lewat lembaga pendidikan akan sangat tahan lama. Adanya dukungan politik inilah yang menyebabkan terjadinya *pseudo paradigm-shift* yang menandai adanya tirani ilmiah. Lihat taksonomi berikut ini:

TAKSONOMI *PSEUDO PARADIGM-SHIFT*

FAKTOR PENDORONG *Pseudo Paradigm-shift*	**MOTIF**	**AKSI**	**HASIL**	**DAMPAK**
Dukungan Politik	Ideologis	Intimidasi lewat pemenjaraan	Kurang efektif	Sementara
		Intimidasi lewat pembunuhan	Kurang efektif	Sementara
		Sosialisasi lewat lembaga pendidikan	Sangat efektif	Tahan lama (karena diabadikan lewat karya-karya tulis)

Memasuki abad ke-6H/12M, paradigma Sunni tumbuh menjadi tarekat-tarekat berdasarkan garis paradigma sunni rumusan al-Ghazali sementara paradigma falsafi mengalami kemerosotan yang serius. Mereka yang akan menganut paradigma falsafi diliputi rasa kecemasan, sementara penganut paradigma sunni merasa nyaman tanpa rasa takut. Ini merupakan wujud keberhasilan dari upaya perebutan dominasi paradigma. Akibatnya, tokoh-tokoh tarekat

sunni seperti Abd. Qadir Jailani (l. Jailan Iraq 470-561/1077-1166), Syeikh Ahmad Rifai (l. Iraq, w. 578/1182), Abu al-Hasan azy-Syadzili (l. Tunisia, w. 686/1287), dan Baha' Naqshaband al-Bukhari (717-791H/1317-1388) dengan sangat leluasa menyuburkan dan memasyarakatkan keyakinan tarekatnya, sementara para penganut paradigma falsafi dihantui oleh ancaman pembunuhan seperti yang dialami oleh Syeh Siti Jenar.[23] Hamzah Fansuri (1588-1604) yang juga penganut tasawuf filosofis ini merupakan salah satu penganut yang mujur, karena ia hidup dalam masyarakat melayu yang cukup toleran.

Ketakutan yang dialami oleh para penganut paradigma falsafi merupakan bukti adanya pergeseran-paradigma semu dalam dunia tasawuf Islam. Pemenjaraan dan pembunuhan atas beberapa tokoh merupakan bukti yang lain. Berikut ini akan diketengahkan empat orang tokoh yang menjadi korban perebutan dominasi paradigma sekaligus menjadi saksi adanya pergeseran-paradigma semu dalam ilmu tasawuf.

1. Abu Yazid Al-Busthami

Abu Yazid Al-Busthami (w. 874M) yang terkenal dengan ajaran *fana'*, *baqa'*, dan *ittiḥâd*-nya adalah orang yang pertama kali memperkenalkan ajaran *mi'raj* (*ascension*) yang kemudian diikuti oleh para sufi-filosof lain termasuk Ibn Arabi, walaupun dengan redaksi yang beragam.[24] Abu Yazid sering dimusuhi oleh para fuqaha' karena ucapan-ucapannya yang tidak lazim dalam perspektif mereka. Oleh karena itu, ia sering keluar masuk penjara. Sebagian pakar berpendapat bahwa ia dibunuh oleh para penentangnya. Bagi

[23] Muslim di tanah Jawa sangat meyakini bahwa tokoh ini beserta pandangan tasawufnya pernah ada tepatnya di masa Sunan Kalijaga (sekitar abad ke-15-16 M).

[24] B.A. Dar, "Sufis Before al-Hallaj", dalam MM.Sharif, *A History of Muslim Philosophy.,* I: 343.

Abu Yazid, *fana*' bukan berarti hilangnya badan atau nyawa, tapi hilangnya kesadaran diri dan yang tinggal hanyalah Allah semata.[25] Sementara *baqa*' bagi Abu Yazid berarti merasa hidup dengan sifat Tuhan yang kekal, sebagai akibat dari hilangnya sifat-sifat kemanusiaan dan yang ada tinggallah sifat-sifat Tuhan pada diri seseorang. Keadaan semacam itu ia sebut pula dengan *al-ittiḥâd* yakni merasa bersatu dengan Allah. Pada saat *ittiḥâd* ini muncul perkataan-perkatan ganjil yang disebut *syathaḥât* yang biasanya memicu kemarahan para fuqaha' dan penguasa.

2. Mansur al-Hallaj

Al-Hallaj yang terkenal dengan ajaran *ḥulul, al-ḥaqîqah al-muḥammadiyah,* dan *waḥdatul adyân*-nya dimusuhi oleh penguasa dimasanya yang munuduhnya menggalang dukungan untuk kegiatan subversif. Ia juga dituduh menyebarkan aliran *Qaramithah,* aliran yang menjadi musuh pemerintah masa itu. Besar kemungkinan para penguasa merasa khawatir karena al-Hallaj sangat populer dan banyak mendapatkan pengikut yang mempercayai kewalian dan kekeramatannya.[26]

Al-Hallaj juga pernah difatwakan sesat oleh Dawud azh-Zhahiri, fuqaha' kenamaan di masanya pada tahun 297H/909M. Ia kemudian ditangkap dan dipenjara walaupun kemudian berhasil melarikan diri. Empat tahun kemudian, ia difatwakan sesat kembali oleh seorang hakim madzhab Maliki yang bernama Abu Amru. Dengan fatwa itu ia dijatuhi hukuman mati pada tanggal 26 Maret 922 lewat tiang salib, dipotong kedua tangan dan kakinya juga ke-

---

[25] Abdul Karim al-Qusyairi, *ar-Risalah al-Qusyairiyyah* (Mesir: M.B. al-Halabi, 1959), 15.

[26] At-Taftazani, *Sufi dari Zaman.,* 121.

palanya lalu mayatnya dibakar dan dibuang di sungai Tigris.[27] Saat sebelum eksekusi ia tampak tabah sambil berkata:

> "Mereka semua adalah hamba-Mu! Mereka berkumpul untuk membunuhku karena fanatiknya terhadap agama-Mu, dan untuk mendekatkan diri kepada-Mu. Maka ampunilah mereka. Andaikan Kau singkapkan kepada mereka apa yang Kau singkapkan kepadaku, niscaya mereka tidak akan melakukan apa yang mereka perbuat ini."[28]

Pembunuhan terhadap Hallaj ternyata juga merembet ke sahabat-sahabat dekatnya. Salah seorang sahabat dekatnya yang bernama Ibn Atar yang pernah tukar-menukar surat-surat puitis dengannya terbunuh pula.[29] Ini merupakan sebuah persaingan paradigma yang tidak fair dan tidak ilmiah. Dominasi paradigma sunni atas paradigma filosofis dilakukan dengan cara pembunuhan bukan dengan cara alamiah. Pada masa itu tidak ada lagi kebebasan berekspresi dan bereksplorasi dalam dunia tasawuf.

Ajaran *ḥulûl* bagi al-Hallaj berarti Allah mengambil tempat dalam tubuh manusia tertentu setelah ia betul-betul berhasil melenyapkan sifat-sifat kemanusiaannya yang ada dalam tubuhnya. Ini bisa terjadi karena menurut al-Hallaj, Allah memiliki sifat dasar, yakni sifat ketuhanan (*lâhût*) dan sifat kemanusiaan (*nâsût*). Begitu

---

[27] Schimmel menulis bahwa upaya untuk menghukum mati telah diupayakan sejak 919M oleh seorang menteri yang bernama Hamid b. al-Abbas. Hamid melakukan penggeledahan di rumah-rumah pengikutnya. Polisi menemukan bagian-bagian surat yang ditulis dengan huruf-huruf yang tidak jelas, yang merupakan kaligrafi nama Ali dan beberapa nama Allah. Namun baru beberapa tahun kemudian sang menteri berhasil memaksa hakim tertinggi Irak untuk menandatangani hukuman mati bagi Hallaj. Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), 80, 85; Louis Massignon, "al-Hallaj", dalam M.M.Sharif, *A History of Muslim Philosophy.,* I: 347.

[28] At-Taftazani, *Sufi dari Zaman.,* 121.

[29] Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam.,* 84.

pula manusia juga memiliki kedua macam sifat itu. Oleh karena itu, antara keduanya dapat bersatu. Paham al-Hallaj ini didasarkan pada al-Baqarah: 34, "Dan (ingatlah) ketika Kami berfirman kepada para malaikat, sujudlah kamu kepada Adam, maka sujudlah mereka kecuali Iblis, ia enggan dan takabur, dan ia termasuk golongan orang-orang yang kafir."

Sementara *al-ḥaqîqah al-muḥammadiyah,* menurut al-Hallaj, adalah asal atau sumber segala sesuatu, segala kejadian, amal perbuatan, dan ilmu pengetahuan termasuk alam seisinya. Di sinilah tampak bahwa al-Hallaj terpengaruh teori emanasi Neo-Platonisme yang digagas oleh Plotinus (l. Mesir, 204M). Bila al-Farabi mengambil teori itu untuk menjelaskan terjadinya alam semesta, maka al-Hallaj mengambilnya untuk memperkaya eksplorasi sufistiknya dengan menyatakan bahwa nur muhammad/hakikat muhammad sebagai sumber dari segala *being*. Teori ini kemudian dilanjutkan oleh Ibn Arabi dan Abdul Karim al-Jilli dengan *al-insân al-kâmil*-nya. Sementara di tangan Ibn Faridh berubah nama menjadi teori *al-Quthb*. Menurut Ibn Farid, *Quthb* adalah roh muhammad atau hakikat Muhammad, yakni *quthb al-ma'nawî* serta sumber segala ilmu atau makrifat semua nabi dan para wali *quthb*. Dalam kenyataannya baik Ibn Faridh, al-Hallaj, maupun Ibn Arabi jelas terpengaruh teori emanasi Neo-Platonisme.[30] Di sinilah hakikat Muhammad mirip dengan akal pertama dari yang tunggal dalam filsafat Plotinus yang menyatakan adanya seorang nabi yang diciptakan oleh Tuhan sesuai dengan citra-Nya serta muncul pada setiap zaman dalam bentuk yang baru.

Akibat lanjutan dari diyakininya *nûr muhammad* oleh al-Hallaj adalah munculnya konsepsi *waḥdatul adyân* (kesatuan agama-agama). Bagi al-Hallaj, semua agama pada hakikatnya adalah satu karena semuanya mempunyai tujuan yang sama, yakni

[30] Dlacy Oleary, *al-Fikr al-'Arabi Wa Makânuh fî at-Târîkh,* terj. Tamâm Hassân (Kairo: Alam al-Kutub, t.t.), 201.

mengakui dan menyembah Allah, Tuhan semesta alam, tuhan semua agama.

3. Ibn Arabi

Memang tidak semua tokoh sufi filosofis dibunuh oleh pihak penguasa. Namun kebanyakan mereka menghadapi ancaman penjara. Di antara tokoh sufi filosofis yang tidak pernah dipenjarakan apalagi dibunuh adalah Ibn Arabi yang terkenal dengan ajaran *hubb*, *al-insân al-kâmil (al-haqîqah al-Muhammadiyah*), *wahdatul wujûd*-nya. Alasan mengapa ia tidak pernah dipenjarakan adalah karena tokoh sufi yang lahir di Murcia Spanyol pada 28 Juli 1165[31] ini tidak pernah menyatakan keluar apalagi menyerang paham Asyarisme yang saat itu sangat mendominasi dunia Islam. Tokoh yang oleh Arbery disebut sebagai *the greatest mystical genius of the Arabs* ini[32] bahkan adalah seorang penganut Asy'arisme yang kuat. Sebelum menerjuni tasawuf dan mengawinkannya dengan filsafat, ia adalah penganut syariat yang kuat. Sampai akhir hayatnya, ia tetap berkeyakinan bahwa makrifah tidak bisa dicapai kecuali dengan takwa kepada Allah, keselamatan akidah, kekuatan iman, dan kebagusan perilaku.[33] Ia meyakini bahwa jalan selamat untuk sampai pada makrifah adalah jalan syariat bukan jalan akal. Ia juga meyakini bahwa syariat adalah jalan yang paling benar untuk mencapai kebahagiaan.[34]

Begitu kuatnya dalam berpegang teguh pada teologi Asyariah mengakibatkan Ibn Arabi merupakan salah satu tokoh sufi filosofis

---

[31] A.E. Affifi, "Ibn Arabi", dalam M.M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy.,* I: 399.

[32] A.J. Arbery, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* (London: Unwin Paerbacks, 1979), 97, 99.

[33] Abdul Hafiz Faraghli Ai Al-Qurni, *Muhyiddîn Ibn al-Arabî* (ttp.: al-Haniah al-Mishriyyah al-Ammah li al-Kitab, 1987), 162.

[34] Al-Qurni, *Muhyiddîn Ibn al-Arabî.,* 116, 118.

yang sulit dipahami. Kalau ia menganut paradigma falsafi dalam tasawuf secara konsisten, pastilah ia akan menjadi tokoh yang menjaga jarak dengan Asyarisme atau paling tidak longgar dalam berpegang pada Asyarisme. Namun kenyataannya, Ibn Arabi sangat ketat memegang Asyarisme. Inilah yang kemudian memunculkan berbagai spekulasi tentang makna paham *wahdatul wujûd* yang diyakini Ibn Arabi. Apakah ia bermakna panteisme yang dengan demikian bertentangan dengan tauhid, atau justru ia bermakna meng-Esakan wujud dalam arti tidak ada wujud selain Allah (*lâ mawjûda illâ Allah*) yang dengan demikian berarti selaras dengan ajaran tauhid.[35] Dari dua arti itu, Ibn Arabi tampaknya lebih condong ke makna kedua. Itulah makanya, ia tidak pernah masuk dalam penjara dan tidak dibunuh.

Selain *wahdatul wujûd*, Ibn Arabi juga menyatakan *hubb* dalam ajaran sufistikanya. Bagi Ibn Arabi, *hubb* berarti cinta kepada Allah dengan derajat cinta yang paling tinggi.[36] Cinta di sini berbeda dengan cintanya ahli syariat. Mayoritas ahli sufi –termasuk Ibn Arabi—mempertujukan cintanya hanya untuk dapat berjumpa dengan yang dicintai yakni Allah. Sedangkan bagi ahli syariat tujuan cintanya adalah taat kepada Allah dengan mengharapkan pahala-Nya dan menjauhi siksa-Nya.[37] Oleh karena itu, bagi Ibn Arabi, yang penting adalah mencintai Allah. Ia tidak mempedulikan akan mendapat surga atau mendapat neraka. Begitu tingginya kedudukan cinta bagi Ibn Arabi dilatarbelakangi adanya keyakinan bahwa cinta merupakan jalan menuju makrifah yang sempurna.[38]

---

[35] Perdebatan antara dua pengertian ini dapat dilihat dalam Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-Arabi: Wadat al-Wujud dalam Perdebatan* (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1995).

[36] Al-Qurni, *Muhyiddîn..,* 147.

[37] *Ibid.,* 148.

[38] *Ibid.*

Kedekatan antara pandangan Ibn Arabi dan al-Hallaj terletak pada konsep *al-insân al-kâmil (al-haqîqah al-Muhammadiyah*) yang merupakan hasil eksplorasi al-Hallaj. Menurut al-Hallaj, nur muhammad adalah cahaya yang mendahului segala yang ada di alam ini.[39] Ide ini kemudian disempurnakan Ibn Arabi dengan mengatakan bahwa nabi Muhammad adalah *al-insân al-kâmil*. Meskipun ia adalah manusia biasa namun ia adalah manusia sempurna. Pada dirinya berkumpul seluruh kelengkapan dan kesempurnaan yang ada di alam ini.[40] Oleh karena itu, ia adalah manusia sempurna.

Nur Muhammad atau hakikat Muhamad atau *al-insân al-kâmil* sebagaimana diyakini oleh Ibn Arabi didasarkan pada konsepnya yang lain yang bernama kesatuan wujud (*wahdat al-wujûd*). Menurutnya, manusia sempurna juga merupakan alam seluruhnya. Allah ingin melihat substansi-Nya dari alam seluruhnya yang meliputi seluruh hal yang ada (*being*). Alam bersifat wujud. Dia mengemukakan rahasia-Nya melalui wujud alam. Kemunculan manusia sempurna adalah inti kecermelangan cermin alam. Bagi Ibn Arabi, manusia sempurna adalah manusia baru yang abadi, yang muncul, bertahan, dan abadi. Inilah tampaknya yang menjadi dasar tuduhan Ibn Taymiah bahwa Ibn Arabi adalah penyebar paham reinkarnasi dalam Islam. Manusia sempurna (hakikat Muhammad) adalah sumber seluruh hukum, kenabian, semua wali, atau individu-individu manusia sempurna (yaitu para sufi yang wali). Di sini jelas ia terpengaruh oleh ide al-Hallaj tentang terdahulunya Cahaya Muhammad. Ibn Arabi juga tampak terpengaruh oleh ide Neo-Platonisme dan berbagai sumber filsafat lainnya. Pandangan Ibn Arabi tentang hakikat Muhammad mendorong dirinya untuk meyakini

[39] *Ibid.,*151.

[40] *Ibid.*

adanya kesatuan agama-agama. Menurutnya, semua agama itu bersumber satu yakni hakikat Muhammad.[41]

4. Suhrawardi al-Maqtul

Peristiwa persaingan-paradigma semu yang paling mencolok adalah peristiwa terbunuhnya Suhrawardi yang terkenal dengan *hikmah al-isyrâq*-nya. *Hikmah al-isyrâq* dinisbatkan pada *isyrâq* yang bermakna illuminasi (*kasyf*). Menurut Suhrawardi, hikmah ini dikenal pula sebagai *hikmah al-masyriqiyyah* (kebijaksanaan Timur), sebagaimana yang disebut oleh Ibn Sina yang dinisbatkan pada penduduk di kawasan Timur yakni orang-orang Persia. Hikmah mereka didasarkan pada illuminasi, yakni terbitnya cahaya rasional, kecermerlangan, dan kelimpahan-Nya pada jiwa saat mengalami kebebasan. Ini mirip seperti orang-orang Yunani kuno, selain Aristoteles, karena bagi Aristoteles, hikmah itu justru timbul dari pengkajian serta pembuktian, bukan yang lain.[42]

Pembunuhan atas diri Suhrawardi jelas merupakan bukti bagi upaya pelanggengan paradigma sunni dalam belantika dunia tasawuf Islam. Suhrawardi yang mendapat panggilan *al-Maqtûl* (yang terbunuh) itu menjadi saksi atas terjadinya pergeseran-paradigma semu dalam dunia sufisme Islam. Mengapa dinamai *al-Maqtûl* karena agar tidak keliru dengan nama Suhrawardi lain yang juga tokoh sufi namun tidak mengalami nasib yang tragis. Suhrawardi lahir di Suhraward pada tahun 550H/1154M dan dibunuh di Aleppo atas perintah Shalahuddin al-Ayubi tahun 587H/1191M. Ketika tinggal di kota Aleppo, wilayah Syria sekarang, Suhrawardi sangat terkenal dan membuat para fuqaha menjadi iri terhadapnya dan mulai mengecamnya. Ia kemudian dipanggil oleh Pangeran Malik al-Zhahir, putera Shalahuddin al-Ayubi, penguasa Aleppo. Sang

---

[41] At-Taftazani, *Sufi dari Zaman.,* 204.

[42] *Ibid.,* 196.

Pangeran mengundang para fuqaha dan teolog untuk mendengarkan argumentasai Suhrawardi. Akibat dari pertemuan itu, al-Zhahir menjadi dekat dengan Suhrawardi. Orang-orang yang dengki terhadapnya, mengirim surat ke Shalahuddin yang memberitakan bahwa akidah al-Zhahir dalam bahaya. Shalahuddin terpengaruh surat itu dan memerintahkan pembunuhan atas Suhrawardi. Akhirnya fuqaha' Aleppo mengeluarkan fatwa bunuh dan al-Zhahir memutuskan untuk menggantungnya. Saat itu, usia Suhrawardi baru 38 tahun.[43]

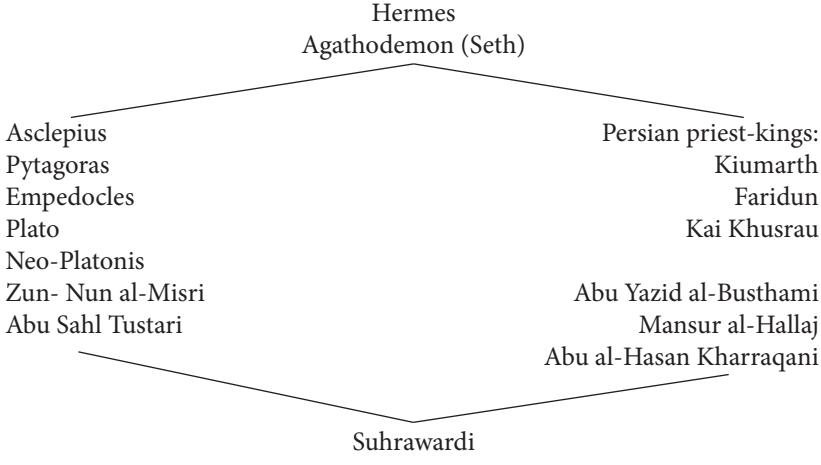
Pembunuhan Suhrawardi dalam rangka melindungi akidah al-Zhahir merupakan peristiwa yang sulit dinalar. Kalau Shalahuddin sebagai seorang ayah merasa bertanggung jawab atas keselamatan akidah anaknya, maka mestinya ia harus memanggil anaknya, bukan membunuh Suhrawardi. Begitu pula, seandainya ia merasa bertanggung jawab atas keselamatan akidah seluruh warganya, maka mestinya ia melakukan klarifikasi terlebih dahulu dengan Suhrawardi, bukan langsung mengeluarkan surat perintah pembunuhan. Ini mengindikasikan bahwa ada pihak-pihak yang sangat bernafsu atas pencabutan nyawa Suhrawardi. Pihak-pihak ini memanfaatkan penguasa untuk melakukan pembunuhan demi dominasi paradigma yang ia kembangkan.

Memang, harus diakui bahwa pandangan Suhrawardi banyak dipengaruhi oleh ajaran Zoroaster terutama dalam angelologi dan simbolisme cahaya dan kegelapan. Ia mengenali kebijaksanaan kaum Zoroaster awal sebagai Hermes (Nabi Idris) dan oleh karena itu bersama Pitagoras dan Plato, kebijaksanaan itu ia hidupkan kembali. Hermetisisme yang hidup dalam ajaran Mesir kuno, Chaldean, Sabaean dan berubah wujud dalam matrik Helenisme dia pelajari dengan baik. Bahkan ia menganggap dirinya sebagai penghidup kebijaksanaan perenial (*perennial wisdom, philosophia peren-*

[43] Seyyed Hossein Nasr, "Shihabuddin Suhrawardi Matul", M.M.Sharif, *A History of Muslim Philosophy*., I: 373; At-Taftazani, *Sufi dari Zaman.,* 194.

nis, hikmah al-laduniyyah, hikmah a-atîqah) yang muncul dalam Hindu, Persia, Babilonia, Mesir, Yunani Kuno hingga Plato.[44] Namun, apapun pandangannya ia bukanlah orang yang pantas dibunuh dengan semena-mena. Apalagi, tasawuf model Suhrawardi ini sesungguhnya memiliki sejarah yang panjang. Tasawuf model ini mengartikan filsafat lebih sebagai kebijaksanaan daripada sistem rasional. Filsafat bagi mereka tidak mulai dari Plato dan Aristoteles tapi berakhir padanya. Aristoteles, dengan meletakkan kebijaksanaan dalam sebuah pakaian rasional, telah membatasi perspektifnya dan memisahkan kebijaksanaan dari para tokoh sebelumnya.

Dalam perspektif *isyrâqiyyah*, Hermes atau nabi Idris adalah Bapak filsafat yang menerima filsafat sebagai wahyu dari surga. Ia diikuti oleh rangkaian guru bijaksana sejak di Yunani, Persia awal, hingga Islam yang menyatukan kebijaksanaan peradaban sebelumnya. Guru-guru transmisi *isyrâqiyyah* dapat disistematisasikan kurang lebih sebagai berikut:[45]



[44] Seyyed Hossein Nasr, "Shihabuddin Suhrawardi Matul", M.M.Sharif, *A History of Muslim Philosophy*., I: 376.

[45] *Ibid.*

Dari seluruh paparan di atas, maka dapatlah dinyatakan bahwa dalam ilmu tasawuf, juga terjadi apa yang penulis sebut dengan *pseudo paradigm-shift*. Paradigma sunni yang sesungguhnya merupakan hasil kristalisasi dari konsep *zuhûd-hubb* (asketik) yang ditelurkan oleh Hasan al-Bashrî (Bashrah, 642-728) dan Rabî`ah Adawiyah (Bashrah, 713-801) pada abad I-II H berseteru dan bersaing dengan paradigma *falsafi* yang berakar pada model tasawuf al-Busthâmî, al-Hallaj, Ibn `Arabî, dan Suhrawardi al-Maqtul. Sejarah membuktikan bahwa para eksponen tasawuf falsafi itu dipenjarakan dan dibunuh yang dimotori oleh ulama' dan penguasa yang menentang paradigmanya. Ini berarti persaingan paradigma diselesaikan dengan cara politis. Ini sekaligus menjadi bukti terjadinya sebuah fenomena *pseudo paradigm-shift*. Sebagaimana yang terjadi dalam ilmu kalam dan filsafat Islam, rupanya persaingan paradigma (*paradigm war*) dalam bidang tasawuf ini juga dimasuki oleh keterlibatan penguasa dan dominasi Asyarisme. Paradigma sunni yang dianut oleh para ulama Asy'ariyah dan lebih didukung penguasa terutama Nizham al-Mulk berhasil mengalahkan paradigma falsafi. Paradigma sunni turut popular seiring dengan populernya paradigma kalam Asy'ariyah yang disosialisasikan lewat lembaga pendidikan Nizhamiyah.

Akibat dari tiadanya pergeseran paradigma yang normal itu, ilmu tasawuf menjadi tidak berkembang. Paradigma sunni mengalami kejayaan akibat disokong oleh para penguasa, bukan karena kemampuannya dalam memberikan solusi atas problematika umat Islam. Sebaliknya, paradigma falsafi mengalami kemunduran akibat diintimidasi oleh para penguasa. *Pseudo Paradigm-shift* telah menjadikan ilmu tasawuf mengalami kemunduran.[]

BAB V

Tirani Ilmiah dalam Filsafat Islam

A. Filsafat Islam sebagai Ilmu Mandiri

Sebagian pakar berpandangan bahwa filsafat Islam dan ilmu kalam adalah ilmu yang sama. Sebagian lain menyatakan bahwa ilmu kalam adalah bagian dari filsafat Islam. Pandangan mereka cukup beralasan mengingat sejak abad ke-6H/12M antara kedua ilmu ini memang bercampur sehingga mulai dijumpai buku-buku ilmu kalam yang menggunakan pengantar filosofis tentang logika Aristoteles seperti terlihat dalam buku *al-Mawâqif* karya al-Îjî.[1]

Walaupun terdapat titik singgung antara ilmu kalam dan filsafat Islam, namun sesungguhnya antara kedua ilmu ini memiliki perbedaan yang prinsip.[2] Al-Ahwani menjelaskan bahwa paling tidak terdapat tiga perbedaan penting antara keduanya. **Pertama:**

---

[1] Ahmad Fuad al-Ahwânî, *al-Falsafah al-Islâmiyyah* (Kairo: Dâr al-Qalam, 1962), 23; Lihat: Abdurrahmân b. Ahmad al-Îjî, *al-Mawâqif fî Ilm al-Kalâm* (Beirut: Âlim al-Kutub, t.t.).

[2] Apalagi, umat Islam pernah takut pada filsafat karena khawatir akan dampaknya yang bisa membuat orang menjadi kafir. Ini jelas merupakan hasil propaganda para mutakallimun yang membuat kaum muslimin menjauhi filsafat. Namun dengan hadirnya mutakallimin modern, seperti Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh, dan Mushthafa Abdur Raziq, filsafat kembali dimunculkan dengan tetap memperhatikan perbedaannya dengan ilmu kalam sebagaimana terjadi pada era Abbasiyah. *Ibid*.

Ilmu kalam berasaskan agama sementara filsafat hanyalah kajian atas alam dan manusia yang berasaskan akal. Dalam agama Kristen persamaan ilmu kalam adalah teologi. Sementara filsafat bukanlah teologi. Itulah makanya antara keduanya berbeda baik dalam hal metode maupun objek kajiannya. Metode ilmu kalam adalah dialektika (*al-jadl*). Sementara metode filsafat adalah bukti rasional (demonstrasi) sebagaimana berjalan dalam tradisi Yunani. Objek kajian ilmu kalam adalah Allah, sifat-sifatnya, hubungan Allah dengan alam dan manusia. Sementara objek kajian filsafat adalah alam dan manusia. **Kedua:** Ilmu kalam adalah ilmu Islam yang asli yang muncul dari tradisi umat Islam sendiri dengan latar belakang era Daulah Abbasiyah (750-1258M). Ia muncul dari forum diskusi umat Islam seputar al-Quran yang merupakan kalam Allah; apakah ia *qadîm* atau makhluk. Sementara filsafat muncul dari tradisi Yunani dan tidak terkait dengan kalam Allah. **Ketiga:** Dalam sejarah kemunculannya, filsafat Islam muncul pada akhir abad kedua dan awal abad ketiga Hijriah (8/9M) dengan diantara tokohnya adalah al-Kindi (801-873M). Padahal pada saat yang sama muncul banyak tokoh lain, yang lebih sering disebut *mutakallimûn* bukan filosof seperti an-Nazhzham, Abû Huzail al-Allâf, dan al-Juba'i. Ini berarti antara kedua ilmu itu memang sejak awal adalah dua hal yang berbeda. Itulah makanya, sejarah menunjukkan bahwa antara para filosof dan *mutakallimîn* sering berseteru seperti terlihat antara al-Ghazali dengan Ibn Rusyd.[3] Berangkat dari perbedaan itu, maka upaya untuk menelusuri pergeseran paradigma dalam filsafat Islam sangat perlu dilakukan, sebagaimana dalam ilmu kalam.

Cakupan filsafat Islam sesungguhnya sangatlah luas. Ia meliputi persoalan tauhid, kenabian, penyelarasan agama dan filsafat,

[3] Ahmad Fuad al-Ahwânî, al-Falsafah al-Islâmiyyah (Kairo: Dâr al-Qalam, 1962), 18-24.

jiwa, akal, roh, tubuh, serta masalah alam gaib.[4] Oleh karena itu, mengamati pergeseran paradigma dalam filsafat Islam tentu harus menentukan bagian tertentu dari filsafat Islam, agar penelitian ini dapat lebih mendalam. Pengamatan yang terlalu luas akan menjadikan sebuah riset mengalami kedangkalan, karena banyaknya kasus yang diamati. Kajian ini memfokuskan diri pada pergeseran-paradigma semu dalam metafisika Islam.

Berbicara tentang metafisika Islam, tidak bisa dipisahkan dari filsafat Islam, karena metafisika bagian penting darinya. Untuk itu, sebelum menguraikan metafisika Islam, penulis akan menyinggung filsafat Islam yang merupakan induk dari metafisika Islam.

Banyak definisi yang telah dikemukakan para pakar mengenai filsafat Islam. Al-Kindi (801-873), misalnya, sebagai Bapak filsafat Islam yang pertama menyatakan filsafat adalah pengetahuan tentang hakikat sesuatu dalam batas kemungkinan pengetahuan manusia.[5] Sementara Al-Farabi (870-950), guru kedua filsafat setelah Aristoteles, menyatakan bahwa filsafat adalah pengetahuan tentang eksistensi qua eksistensi, "ada" sebagai "ada" itu sendiri. Oleh karena itu, bagi al-Farabi, semua hal masuk dalam wilayah kajian filsafat.[6] Sedangkan Ibn Sina menyatakan bahwa filsafat merupakan upaya penyempurnaan jiwa manusia melalui pengkonsepsian segala sesuatu dan penimbangan kebenaran-kebenaran teoretis dan praktis dalam batas-batas kemampuan manusia.[7] Semua definisi di atas, walaupun redaksinya berbeda namun mengacu pada hal yang sama, yakni filsafat adalah pengetahuan tentang hakikat sesuatu se-

---

[4] C.A. Qadir, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam*, terj. Hasan Basari (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1991), 79-94.

[5] Ahmed Fouad El-Ehwany, "al-Kindi", dalam M.M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy* (Wiesbaden: Pakistan Philosophical Congress, 1963) I: 424.

[6] Ahmed Fouad El-Ehwany, *al-Falsafah al-Islâmiyyah* (Kairo: Dâr al-Qalam, 1962), 74-5.

7 *Ibid.,* 85.

panjang kesanggupan manusia. Jika dikaitkan dengan Islam definisi tersebut berubah menjadi perpaduan antara olah pikir yang mendalam dengan wahyu yang turun dari Allah. Oleh karena itu, filsafat Islam menekankan adanya keselarasan antara akal dan wahyu. Dengan kata lain, filsafat Islam selalu berupaya menjelaskan bagaimana nalar rasional dan intelektual memahami kebenaran wahyu atau mengungkap kebenaran wahyu.

Dari sejarahnya, filsafat Islam bukanlah jiplakan dari filsafat Yunani, melainkan hasil perenungan masalah-masalah umat Islam sendiri. Memang benar berbagai penerjemahan buku-buku Yunani ke dalam bahasa Arab telah membantu para filosof muslim untuk merumuskan filsafat Islam. Namun bukan berarti menjiplak apa adanya tanpa kreasi sedikitpun.[8] Para filosof muslim berkreasi dalam suatu kerangka yang sudah ditetapkan oleh wahyu. Walaupun mereka melakukan penyelidikan-penyelidikan filosofis yang liar, namun mereka tetap mengindahkan doktrin agama yang mereka percayai kebenarannya.

Sebagai contoh apa yang dipikirkan oleh al-Kindi tentang keselarasan antara agama dan filsafat yang pandangannya banyak diikuti oleh para filosof Islam lain. Al-Kindi berpandangan bahwa antara agama dan filsafat adalah selaras. Bahkan Alquran baru dapat dipahami secara sempurna bila ditafsirkan secara rasional dan filosofis. Walaupun demikian, Al-Kindi mengakui bahwa filsafat memiliki keterbatasan bila menyangkut masalah alam gaib. Oleh karena itu, Al-Kindi lebih mengedepankan wahyu bila ada pertentangan antara Alquran dan filsafat. Ini berbeda dengan al-Farabi, yang walaupun menyepakati selarasnya agama dan filsafat, namun andai terjadi konflik antara wahyu dan filsafat, ia akan memenangkan filsafat. Itulah makanya al-Farabi dijuluki sebagai Guru II, sementara guru pertamanya adalah panutannya, Aristoteles. Sedangkan al-Kindi cukup diberi gelar filosof Arab, karena berbe-

[8] C.A. Qadir, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam.,* 30-1.

da dengan para filosof lain yang rata-rata berasal dari non-Arab, al-Kindi berdarah Kindah, Arab Selatan.

Bagi umat Islam, filsafat merupakan suatu pencarian kerohanian. Sejarah filsafat Islam merupakan kisah perkembangan dan kemajuan rohani. Itulah makanya E.I. Rosenthall menyimpulkan bahwa "Tujuan filsafat Islam adalah untuk membuktikan kebenaran wahyu sebagai hukum Allah dan ketidakmampuan akal untuk memahami Allah sepenuhnya" dan juga untuk menekankan bahwa "wahyu tidak mengajarkan sesuatu yang bertentangan dengan akal."[9] Oleh karena itu, filsafat Islam menekankan adanya kesatuan antara wahyu dan akal, keutuhan fisik dan mental, serta keutuhan manusia. Walaupun pendekatan metodologis filsafat Islam berbeda satu sama lain, namun tujuannya adalah sama, yakni membimbing akal budi manusia melalui telaah ilmiah atau penalaran diskursif untuk memahami dan menyadari kekuatan Ilahi sebagai Pencipta dan Penopang segala yang ada.[10]

Bila dibandingkan dengan filsafat Barat, filsafat Islam memiliki kekhasan tersendiri. **Pertama,** filsafat Islam tidak memiliki kontinuitas pemikiran sebagaimana filsafat Barat.[11] Dalam hal ini, al-Jabiri menulis:

> "…Filsafat Islam tidak memiliki sebuah bacaan yang berkelanjutan dan terbarukan tentang sejarahnya sendiri seperti filsafat Yunani atau filsafat Barat dari Descartes hingga sekarang. Filsafat Islam hanya selalu berdasarkan bacaan-bacaan individual yang menjadikan filsafat asing (filsafat Yunani) sebagai objek.

---

[9] *Ibid.,* ix.

[10] *Ibid.,* x, 78.

[11] Al-Jâbirî, *Bunyat al-Aql al-Arab* (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafî al-'Arabî, 1991), 447.

> Bacaan-bacaan ini membahas materi kognitif yang sama dengan bidikan-bidikan ideologis yang berbeda-beda."[12]

Akibat yang nyata dari diskontinuitas itu adalah sulitnya ditangkap eskalasi perkembangan yang berkelanjutan dalam filsafat Islam. Filsafat Islam jatuh pada pengulangan-pengulangan pembahasan yang seringkali jalan ditempat.

Kedua, filsafat Islam berpijak pada konsepsi spiritual tentang manusia dan alam, sementara filsafat Barat bersifat sekuler dan mengenyampingkan wawasan ketuhanan.[13] Perbedaan dasar pijak ini akhirnya menimbulkan akibat yang berbeda. Filsafat Barat telah melahirkan sebuah peradaban yang cenderung pada saintisme dan mekanisasi yang pada gilirannya menyingkirkan aspek ruhani. Akibatnya, manusia berubah menjadi robot yang tanpa jiwa.[14] Manusia semacam itulah yang akhirnya menderita keterbelahan kepribadian (*split personality*) dan alienasi. Sementara filsafat Islam yang mengedepankan keyakinan bahwa Allah sumber segala hal termasuk pengetahuan menghasilkan manusia yang lebih utuh, walaupun saat ini memang sedang mengalami kemunduran.

Ketiga, akibat dari filsafat Islam yang demikian spiritualistik adalah, ia tidak pernah terpisah dari semangat ideologis.[15] Al-Kindi, filosof muslim pertama langsung terlibat dalam konflik ideologis yang ada pada masanya antara Mu'tazilah pada satu sisi dan kaum sufi (*gnostic*) serta Sunni di sisi lain.[16] Ini terjadi kare-

---

[12] Al-Jâbirî, *Arab-Islamic Philosophy: A Contemporary Critique,* terj. Aziz Abbassi (Ttp.: The University of Texas at Austin, 1999), 39.

[13] C.A. Qadir, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam.*, 1.

[14] *Ibid.,* 2.

[15] Bahkan menurut al-Jâbirî, muatan ideologis itulah yang akan mampu hidup sepanjang masa dari filsafat Islam. Sementara muatan kognitifnya yang berupa temuan-temuan sain hanya akan hidup pada fase sejarah tertentu. Al-Jabiri, *Arab-Islamic Philosophy*., 122.

[16] *Ibid.,* 55.

na dalam filsafat Islam dibicarakan hal-hal metafisik yang secara langsung banyak terkait dengan doktrin keyakinan yang bersumber dari wahyu. Persoalan metafisik inilah yang menjadikan filsafat Islam melakukan tarik-menarik dengan doktrin teologi yang sejak semula berkarakter ideologis.

Demikianlah potret sekilas filsafat Islam yang memang sangat berbeda dengan filsafat Barat. Salah satu bagian pembicaraan dari filsafat Islam yang paling penting adalah persolan metafisika. Bagian ini paling penting, karena metafisika merupakan titik singgung antara kaum teolog dan kaum filosof. Bagian ini dapat dikatakan pokok masalah dalam perdebatan abadi di tubuh umat Islam, karena masalah ini selalu saja menjadi perbincangan dari generasi ke generasi.

B. Metafisika Islam

Secara bahasa, kata metafisika berarti sesuatu yang melampaui atau sesudah fisika. Metafisika oleh Aristoteles diartikan sebagai filsafat pertama (*the first philosophy*) yang membicarakan prinsip-prinsip universal. Dalam perkembangannya metafisika diartikan sebagai sesuatu yang berada di balik alam *(beyond nature, mâ warâa ath-thabî'ah).* Ia bicara tentang watak yang sangat mendasar (*ultimate*) dari benda atau realitas yang berada di belakang pengalaman langsung (*immediate experience*). Secara luas metafisika berarti cabang filsafat yang berupaya menyajikan pandangan komprehensif tentang segala yang ada, termasuk Tuhan, alam akhirat, jiwa, akal dan benda, kebebasan berkehendak, hidup sesudah mati, dll.[17]

---

[17] Harold H. Titus, *Persoalan-persoalan Filsafat*, terj. H.M. Rasjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 20; Louis Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, terj. Soejono Soemargono (Yogyakarta: Tiara Wacana, t.t.); 75; Loren Bagus, *Metafisika* (Jakarta: Gramedia, 1991), 20.

Dalam kajian keislaman, persoalan metafisika itu dibicarakan dalam dua perspektif, yakni perspektif kaum teolog yang dibahas dalam ilmu kalam dan perspektif para filosof yang dibahas dalam karya-karya filsafat. Bagi para filosof, manusia adalah binatang metafisik. Oleh karena itu, para filosof besar –Plato, Aristoteles, Ibn Sina, Ibn Rusyd, Descartes, dll— telah berusaha membahas persoalan metafisik, sebagaimana yang dibahas kaum agamawan. Tak terkecuali para filosof awal Islam, seperti Al-Kindi, al-Farabi, dan Ibn Sina.[18] Inilah awal mula terjadinya perang paradigma dalam metafisika Islam antara para filosof di satu sisi dengan al-Ghazali di sisi yang lain sebagai wakil dari kaum teolog. Bahkan al-Ghazali menuduh para filosof itu telah jatuh dalam lembah kekafiran terutama dalam 12 persoalan sebagaimana yang ia tulis dalam *Tahâfut al-Falâsifah*.[19]

Demikianlah gambaran ringkas metafisika Islam. Sebagaimana karakter khusus filsafat Islam, diskusi seputar metafisika Islam juga didominasi oleh tarik-menarik antara informasi metafisis yang dibawa wahyu di satu sisi dengan hasil penalaran logis-empiris di sisi lain. Pencarian keselarasan antara kedua kutub argumen itu berlangsung seru dan mestinya mencerminkan dialektika yang sesungguhnya. Namun, ternyata sejarah pergeseran paradigma

---

[18] Ahmed Fouad El-Ehwany, "*Ibn Rushd*", dalam M.M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy.,* I: 556.

[19] Kedua belas hal tersebut adalah: (1). Keyakinan mereka atas kekekalan dunia. (2). Tuhan sebagai pencipta dunia; bertentangan dengan prinsip no. 1. (3). Kegagalan mereka dalam membuktikan eksistensi Tuhan. (4) Kegagalan mereka dalam membuktikan ke-Esaan-Nya. (5). Kegagalan mereka dalam membuktikan simplisitas dan ketidakterlibatan Tuhan dalam mencipta alam. (6). Keyakinan mereka tentang universalitas dan partikularitas. (7). Keyakinan mereka tentang jiwa. (8) Cakupan pengetahuan partikularitas dan maksud gerakannya. (9). Teori kausalitas. (10). Spiritualitas jiwa. (11). Keabadian jiwa. (12). Penolakan atas kebangkitan badan. Ibn Rusyd memandang bahwa tuduhan al-Ghazali terhadap kekafiran para filosof berpusat pada tiga hal saja, yakni: kekekalan dunia, penolakan pengetahuan Tuhan atas hal-hal partikular, dan kebangkitan jasad. M. Saeed Sheikh, "Al-Ghazali: Metaphysics", M.M. Syarif, *A History of Mulsim Philosophy.,* I: 596.

dalam pemikiran metafisika Islam ternyata tidak berjalan sebagaimana mestinya. Diskusi metafisika Islam seringkali diwarnai oleh intervensi kekuasan politik yang mendukung mazhab pemikiran tertentu. Akibatnya, perdebatan berlangsung tidak ilmiah dan tidak jarang diwarnai dengan aksi kekerasan dan pembunuhan. Mengapa itu semua bisa terjadi? Sebabnya sangat jelas, karena kepentingan politik dari pihak penguasa mengambil peran dalam diskusi itu. Agenda pelanggengan kekuasaan masuk dalam ruang diskusi. Inilah yang menyebabkan perdebatan metafisika Islam diwarnai upaya penyeragaman pemikiran dengan mem-*back up* mazhab pemikiran tertentu dan membumihanguskan mazhab pemikiran yang lain. Intervensi politik inilah yang menyebabkan darah mengalir dari ruang diskusi metafisika Islam dan mengakibatkan perdebatan metafisika Islam tidak berkembang secara ilmiah dan alamiah sebagaimana mestinya. Dampak yang jelas adalah pemikiran metafisika Islam mengalami kemunduran yang berakibat pula pada kemunduran filsafat Islam.

C. Peran Penguasa dalam *Paradigm-Shift:* Dialektik-Ghazalian Vs Demonstratif-Rusydian

Metafisika Islam diwarnai oleh tarik-menarik antara **paradigma dialektik** yang dipergunakan oleh kaum teolog dengan **paradigma demonstratif** yang dipergunakan oleh kaum filosof. Paradigma pertama ditokohi oleh al-Ghazali (1055-1111), sementara paradigma kedua ditokohi oleh Ibn Rusyd (1126-1198). Paradigma dialektik menekankan metode dialektis (tanya-jawab) yang rasional, mengabaikan pengamatan empiris, dan mengedepankan argumentasi wahyu sebagaimana terlihat dalam ilmu kalam. Sementara paradigma demonstratif berisi pembuktian atas segala bentuk penalaran rasional berdasarkan pengamatan empiris dengan tetap mempertimbangkan wahyu.

Paradigma dialektika dapat terlihat pada kritik al-Ghazali terhadap para filosof yang telah memicu kontra-kritik dari Ibn Rusyd yang merupakan fenomena *paradigm-war* dalam filsafat Islam. Kritik al-Ghazali itu telah melahirkan sebuah filsafat yang memperkuat Asyarisme dan mengilhami para pemikir berikutnya, seperti Ibn Hazm (994-1064), Ibn Taymiyah (1264-1328), dan Muhammad Iqbal (1873-1983) yang berusaha membebaskan filsafat Islam dari belenggu filsafat Yunani terutama Aristotelianisme.[20] Asy'arisme kemudian muncul sebagai penghadang tumbuhnya kebebasan berpikir dalam Islam yang telah dirintis oleh para penganut Aristotelianisme.[21]

Upaya menghalangi berkembangnya Aristotelianisme dalam pemikiran Islam akhirnya muncul dari berbagai kalangan, bahkan tidak hanya dari kalangan Asy'ariyah saja. Ibn Taymiyyah (1263-1328), misalnya, sebagai penganut mazhab salaf menyebut filsafat sebagaimana takhayyul dan bid'ah yang hanya akan merusak Islam. Itulah makanya, ia menulis banyak buku yang menyerang filsafat yang dituangkan dalam *Kitab ar-Radd ala al-Manthiqiyyîn, Bayan Muwâfaqât Sharih al-Mughul li Shahih al-Manqûl, Naqd ala Manthiq, ar-Radd ala Falsafat-i-Ibn Rusyd* dan *Kitab al-Aql wa an-Naql*. Semua kritiknya terhadap Aristotelianisme di atas tampaknya dimaksudkannya untuk memurnikan Iman, tentu saja dalam kapasitasnya sebagai teolog.

Apa yang dilakukan Ibn Taymiah itu sesungguhnya hanya melanjutkan langkah al-Ghazali. Karena al-Ghazalilah yang pertama kali menabuh genderang perang terhadap Aristotelianisme. Al-Ghazali memang tidak merasa keberatan dengan pandangan para filosof dalam bidang matematika, logika, dan fisika yang rata-rata sangat Aristotelian itu. Namun, ia sangat tidak setuju dengan

---

[20] C.A. Qadir, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam*., 74.

[21] M. Abdul Hye, "Ash'arisme", dalam M.M. Sharif, *A History of Mulsim Philosophy.,* I: 243.

pandangan mereka seputar metafisika. Menurut Al-Ghazali, pandangan metafisika kaum filosof itu tidak didasarkan pada nalar yang meyakinkan dan penyelidikan positif tapi pada spekulasi yang aneh. Pandangan mereka tentang metafisika bertentangan dengan Alquran. Fakta agama tidak dapat dikorbankan demi spekulasi metafisika yang dangkal. Mereka juga tidak boleh menafsirkan agama secara eksternal berdasarkan sistem filsafat Yunani. Agama harus ditafsirkan secara intrinsik dan didasarkan pada fondasinya sendiri. Para filosof muslim telah gagal dalam mengambil pandangan empiris ini. Mereka juga lambat menyadari bahwa walaupun kajian terhadap filsafat Yunani telah menyebar di kalangan muslim, namun sesungguhnya terdapat halangan pemisah antara inspirasi Quran dengan semangat Helenisme itu. Apa yang dilakukan para filosof termasuk Al-Farabi dan Ibn Sina, menurut al-Ghazali, merupakan upaya pemadatan dogma agama dalam sistem cetakan Aristoteles dan Plotinism karena didorong oleh semangat rekonsiliasi antara agama dan filsafat. Itulah makanya, mereka telah jatuh dalam kekacauan dan bid'ah.[22]

Kritik keras al-Ghazali tersebut mendapat tanggapan balik dari para filosof yang diwakili oleh Ibn Rusyd. Ibn Rusyd sendiri mendapatkan benih pemikiran filsafatnya dari Ibn Bajah (Avimpace)[23] yang menganut filsafat rasionalisme dan mengakui hu-

---

[22] M. Saeed Sheikh, "Al-Ghazali: Metaphysics", dalam M.M. Sharif, *A History of Mulsim Philosophy.,* I: 594-5.

[23] Ia adalah seorang filosof yang terampil baik dalam teori maupun terapan ilmu-ilmu matematika, terutama astronomi dan musik. Ia juga cakap dalam kedokteran, bertekun dalam studi spekulatif seperti logika, filsafat alam, dan metafisik. Ibn bajah menyandarkan diri pada filsafat dan logika karya-karya al-Farabi, tapi secara nyata ia memberikan tambahan padanya. Ia juga mengambil metode investigasi filsafat yang sepenuhnya berbeda. Tidak seperti al-Farabi, ia menyelesaikan problem-problem dengan berpijak pada akal semata. Ia mengagumi filsafat Aristoteles di mana ia menemukan sistem filsafatnya sendiri. Itulah makanya, ia menulis komentarnya atas karya-karya Aristoteles. Komentar ini melahirkan bukti yang jelas bahwa ia mempelajari teks Aristoteles dengan sangat hati-hati. Sebagaimana dalam filsafat Aristoteles, Ibn

kum sebab akibat.[24] Namun berbeda dengan Ibn Bajah yang masih mengakui jalan sufi dalam menemukan kebenaran,[25] Ibn Rusyd menyalahkan jalan sufi dan menolaknya. Ini terjadi karena walaupun sistem filsafat Ibn Rusyd, sebagaimana Ibnu Bajah dan Ibn Sina, adalah Aristotelianisme namun ia meramunya dalam bentuk yang baru berdasarkan masukan dari berbagai sumber.[26]

Diskusi dan perdebatan antara al-Ghazali dan Ibn Rusyd berlangsung sangat menarik dan mencerminkan konflik yang asli dalam masyarakat muslim antara paradigma dialektis di satu sisi dan paradigma demonstratif di sisi lain.[27] Ibn Rusyd menuduh al-Ghazali telah salah dalam memahami Aristoteles. Ia meyakini bahwa berpikir yang menjadi esensi filsafat merupakan perintah Alquran. Seperti al-Kindi, Ibn Rusyd berpandangan bahwa tujuan dasar filsafat adalah memperoleh pengetahuan yang benar dan berbuat benar. Dalam hal ini, filsafat sesuai dengan agama, sebab tujuan agama pun tidak lain adalah untuk mendapat pengetahuan yang benar. Oleh karena itu, para filosof juga membahas persoalan metafisik.

Bajah mendasarkan metafisika dan psikologinya pada fisika, itulah makanya tulisannya penuh dengan wacana fisika. Dalam pandangan de Boer, Ibn Bajah mencocokkan diri sepenuhnya dengan al-Farabi dalam tulisan-tulisan logikanya dan secara umum setuju dengan al-Farabi dalam doktrin fisika dan metafisikanya. T.J. De Boer, *The History of Philosophy in Islam*, terj. Edward R. Jones (New York: Dover Publications, Inc., 1967), 117; Muhammad Saghir Hasan al-Ma'sumi, "Ibnu Bajah", dalam M.M. Sharif, *A History of Mulsim Philosophy.,* I: 511.

[24] Muhammad Saghir Hasan al-Ma'sumi, "Ibnu Bajah", dalam M.M. Sharif, *A History of Mulsim Philosophy.,* I: 519.

[25] Bagi Ibn Bajah, akal manusia (akal kedua) akan mampu mendekati akal pertama (akal Tuhan) dengan dua cara: (1) Berpijak pada bukti, yang oleh Ibn Bajah dinamakan metode spekulasi seperti yang ditempuh para filosof. (2) tanpa belajar dan tanpa usaha, yang oleh ibn Bajah disebut metode mistik. De Boer, *The History.,* 177.

[26] Ahmed Fouad El-Ehwany, "*Ibn Rushd*", dalam M.M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy.,* I: 551; M. Saeed Sheikh, "Al-Ghazali: Metaphysics", dalam M.M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy.,* I: 593.

[27] Ahmed Fouad El-Ehwany, "*Ibn Rushd*", dalam M.M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy.,* I: 556.

Bagi Ibn Rusyd, pengetahuan metafisik semacam itu bisa diperoleh melalui 3 cara: pembuktian sebagaimana dilakukan para filosof, penalaran dialektis sebagaimana dilakukan para teolog, pemberian contoh dan ungkapan puitik sebagaimana dilakukan oleh masyarakat awam.[28]

Rasionalisme-empiris Ibn Rusyd sebagai akibat dari Aristotelianisme yang dianutnya terlihat dari pernyataannya bahwa jalan pengetahuan manusia itu melalui indera (*sensation*), daya khayal (*imagination*), dan akal (*intellect*), sementara bagi hewan melalui indera dan imajinasi saja. Jalan pengetahuan itulah yang dipergunakan untuk bertahan hidup baik oleh manusia maupun hewan.[29] Pandangan filosofis semcam inilah yang membuat Ibn Rusyd memiliki pandangan metafisika yang khas yang berbeda dengan al-Ghazali. Bagi Ibn Rusyd, rasio dan indera harus disatukan ketika kita akan memahami persoalan fisika maupun metafisika. Sementara bagi al-Ghazali, tidaklah perlu demikian, karena semuanya telah ada dalam wahyu. Manusia hanya cukup mendalami wahyu dan meyakininya, karena peristiwa apapun di alam fisika maupun metafisika tidak bergantung pada kesimpulan akal dan indera kita, tapi bergantung pada Allah yang dengan kekuasaannya bisa saja mengabaikan hukum alam yang telah berhasil dirumuskan manusia.

Berangkat dari hal di atas, maka paradigma demonstratif Ibn Rusyd bercorak rasionalisme empiris. Lebih jauh ia menyatakan: "Manusia memahami sesuatu melalui indera dan memahami wujud universal (*universal existents*) melalui akalnya. Persepsi manusia berubah sebagai akibat dari perubahan yang terjadi pada sesuatu yang dipersepsikan. Pluralitas persepsi megakibatkan pluralitas objek". Oleh karena itu, pengetahuan manusia berbeda dengan

---

[28] C.A. Qadir, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam.*, 85.

[29] Ahmed Fouad El-Ehwany, "*Ibn Rushd",* dalam M.M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy.,* I: 552.

pengetahuan Tuhan. Pengetahuan manusia merupakan akibat dari suatu wujud (*existents*). Sementara pengetahuan Tuhan merupakan sebab dari wujud itu sendiri. Pengetahuan Tuhan itu eternal (kekal), sementara pengetahuan manusia itu temporal.[30]

Menurut Ibn Rusyd, indera dan daya khayal menghasilkan pengetahuan individual, sementara akal menghasilkan pengetahuan universal. Tugas akal adalah untuk memamahi ide, konsep universal, dan esensi. Akal memiliki tiga prinsip kerja: abstraksi, kombinasi, dan putusan (*judgment*). Ketika kita mempersepsikan ide universal, kita mengabstraksikannya dari zat (*matter*). Akal tidak hanya mengabstraksikan pemahaman sederhana dari zat, ia juga mengombinasikan abstraksi-abstraksi itu secara bersama dan kemudian melakukan putusan bahwa beberapa abstraksi itu ketika dicocokkan dengan yang lain adalah benar atau salah.[31]

Penjelasan paling mudah tentang tarik-menarik antara paradigma dialektis al-Ghazali dengan paradigma demonstratif Ibn Rusyd dapat dilihat dalam perdebatan seputar hukum kausalitas. Paradigma demonstratif mendukung hukum kausalitas, sementara paradigma dialektis mengingkarinya. Karena pandangan tentang kausalitas akan mempengaruhi ide-ide metafisika yang berkembang dalam naungan masing-masing paradigma itu, maka perdebatan tentang hukum kausalitas perlu disinggung di sini.

Perdebatan tentang ada tidaknya hukum kausalitas terjadi antara al-Ghazali yang menolak hukum itu dengan Ibn Rusyd yang mendukungnya. Alasan mengapa al-Ghazali menolak pentingnya hukum kausalitas adalah pada ketidakmungkinan hukum kausalitas itu dalam menegaskan eksistensi mukjizat, seperti berubahnya tongkat menjadi ular. Akibatnya al-Ghazali berpendapat bahwa meyakini adanya hukum kausalitas hanya akan mengantarkan

[30] *Ibid.,* I: 553.

[31] *Ibid*.

orang ragu terhadap adanya mukjizat. Hukum ini mengakibatkan orang meyakini bahwa segala sesuatu bergantung pada ada atau tidaknya sebab. Padahal, menurut al-Ghazali, di dunia ini tidak semua hal tergantung pada sebab, seperti peristiwa-peristiwa dalam mukjizat. Al-Ghazali berkata:

> "Menurut kami hubungan antara sebab dan akibat bukanlah hubungan yang penting. Masing-masing memiliki karakteristiknya sendiri. Haus tidak mengakibatkan minum, kebakaran tidak menjadi akibat dari kontak dengan api. Hubungan semua ini berdasar pada sebuah kekuatan utama pada Allah untuk menciptakan mereka dalam urutan yang bergantian, jadi bukan karena pentingnya hubungan itu sendiri. Hubungan sebab dan akibat berjalan dibawah kendali kehendak dan kekuasaan Allah. Oleh karena itu, yang penting bukan hukum kausalitas tapi hukum kodrat dan iradah-Nya." [32]

Dalam rangka menjawab al-Ghazali, Ibn Rusyd menyatakan segala sesuatu mempunyai sebab yang mempengaruhi kepada apa yang datang sesudahnya dan terpengaruh oleh apa yang ada sebelumnya, dan begitu seterusnya sampai kepada Sebab Pertama (Allah).[33] Dalam hal mukjizat, ia tidak boleh dipertanyakan atau diuji oleh para filosof. Mukjizat bukan sesuatu yang menyalahi hukum alam sebagaimana yang diasumsikan oleh kebiasaan. Alam kemukjizatan tak dapat dipungkiri oleh jalan persepsi dan pertimbangan setiap orang. Mukjizat jauh melampaui semua persepsi manusia.[34]

Pandangan kedua tokoh itu terhadap hukum kausalitas selain berdampak pada perbedaan pandangan metafisik keduanya, juga mengakibatkan perbedaan sistem pengetahuan ilmiah keduanya.

---

[32] Ahmed Fouad El-Ehwany, "*Ibn Rushd*", dalam M.M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy.,* I: 557.

[33] Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), 174.

[34] Ahmed Fouad El-Ehwany, "*Ibn Rushd*", dalam M.M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy.,* I: 557.

Bagi Ibn Rusyd sistem pengetahuan ilmiah itu bertumpu pada hubungan sebab akibat.[35] Menjadi ilmiah berarti mampu memprediksikan apa yang akan terjadi pada masa depan ketika sebuah sebab diberikan. Pengetahuan ilmiah didapat dari kemampuan kita untuk memprediksi berdasarkan dasar-dasar kebutuhan kausalitas.[36] Pengetahuan ilmiah modern pun masih percaya pada kausalitas, terutama pada struktur dan garis-garis kausalitas. Ibn Rusyd percaya sepenuhnya pada alam dan menjaga bahwa segala sesuatu di alam ini terjadi sesuai dengan regularitas yang sempurna yang dapat dipahami dalam hubungan sebab akibat. Bagi Ibn Rusyd, dunia adalah serangkaian benda-benda dan orang-orang yang saling terkait melalui hubungan kausalitas. Dua prinsip yang pasti ada dalam dunia adalah: tetapnya sesuatu dan hukum sebab akibat. Dua postulat ini merupakan hasil dari asumsi metafisik yang diambil dari Aristoteles. Al-Ghazali menolak dua prinsip ini.[37]

Paradigma Ibn Rusyd yang induktif-empiris sesungguhnya merupakan embrio yang sangat baik bagi perkembangan sains selanjutnya, namun ternyata mendapatkan resistensi mayoritas umat Islam. Tanpa alasan yang mendasar, umat Islam lebih suka menggunakan paradigma deduktif-rasionalis. *Pseudo paradigm-shift* telah terjadi di sini mengingat pemilihan paradigma baru oleh kaum muslimin tidak didasarkan pada alasan yang logis-rasional.

---

[35] *Ibid.,* I: 555-559.

[36] Ibn Rusyd memang pembela sains dalam arti yang sesungguhnya. Eropa Abad Tengah mengikuti jalan yang dirintisnya dengan sukses. Jiwa Averoisme telah mengantarkan bangkitnya sains Eropa. Sains adalah seperangkat pengetahuan yang tersistematisasikan dan terformulasikan berdasarkan observasi dan klasifikasi fakta. Walaupun sains sangat berjasa bagi kehidupan manusia, namun yang lebih penting adalah metode untuk menemukan sains itu, yakni metode ilmiah. Metode ilmiah jauh lebih penting dari pada kebenaran ilmiah yang dicapai, karena melalui metode ilmiah itulah manusia dapat mencapai realitas ilmiah dan mengembangkannya secara terus-menerus.

[37] Ahmed Fouad El-Ehwany, "*Ibn Rushd*", dalam M.M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy.,* I: 558.

Pertanyaannya sekarang adalah mengapa paradigma al-Ghazali lebih menang? Jawabannya bukan karena al-Ghazali itu sendiri, tapi karena Asy'arisme lebih didukung oleh para penguasa dan mazhab-mazhab fikih. Al-Ghazali adalah eksponen utama Asy'arisme. Maka Dukungan terhadap Asy'arisme secara tidak langsung berdampak pada al-Ghazali dan paradigma Dialektikanya. Itulah makanya, paradigma dialektika-Ghazalian lebih beruntung bila dibanding dengan paradigma demonstratif-Rusydian.

Sebagaimana telah disinggung pada bab terdahulu, paradigma Asy'ariyah berkembang berkat dorongan penguasa yang dimulai oleh al-Mutawakil. Bila pada masa Sultan Tugril Beg, kaum Asy'ari dikejar-kejar olehnya, namun keadaan itu kemudian berubah pada masa Nizam al-Mulk yang kemudian menyokong sepenuhnya mazhab al-Asy'ari dengan mendirikan Akademi Nizamiah pada tahun 1066.[38] Kedalaman pengetahuan al-Ghazali dalam bidang hukum, teologi, filsafat sangat mengesankan Nizam al-Mulk yang kemudian mengangkatnya sebagai Ketua Teologi di akademi tersebut pada tahun 1091 di Baghdad. Saat itu, al-Ghazali baru berumur 34 tahun.[39]

Disamping itu, kebijakan khalifah al-Qadir yang menerbitkan buku yang melarang memperbincangkan, mempelajari, dan mendiskusikan mazhab Mu'tazilah dengan ancaman penjara bagi yang melanggarnya sejak tahun 408/1017M merupakan dukungan tersendiri bagi Asy'ariah. Apa yang dilakukan al-Qadir juga dilakukan oleh Sultan Mahmud di Ghasnah. Kebijakan menumpas Mu'tazilah yang berlangsung sejak era al-Mutawakil ini jelas secara tidak langsung menguntungkan paham al-Asy'ari, apalagi kedua penguasa itu secara rinci mengedarkan poin-poin paham Asy'ari-

[38] C.A. Qadir, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam.,* 73.

[39] M. Saeed Sheikh, "Al-Ghazali: Metaphysics", dalam M.M. Sharif, *A History of Mulsim Philosophy.,* I: 584.

yah untuk diyakini masyarakat.[40] Pemerintah Iraq dan Khurasan pada masa lalu juga pernah menjadikan paradigma Asy'ariah sebagai paradigma resmi negara.

Selain didukung penguasa, paradigma Asy'ariyyah juga dimasyarakatkan oleh mazhab-mazhab fikih terutama Syafi'i dan Maliki.[41] Oleh karena itu, paradigma ini banyak dianut seiring banyaknya orang yang menganut kedua mazhab tersebut baik di kawasan Timur Tengah, Afrika, Asia Selatan, maupun Asia Tenggara. Banyaknya penganut paradigma Asy'ariyyah bukan disebabkan oleh kesuksesannya menyelesaikan persoalan-persoalan umat, tapi lebih disebabkan oleh aliran fikih yang mereka anut. Mereka tidak berani mengambil paradigma kalam yang berbeda dengan paradigma kalam para tokoh fikih yang mereka ikuti.

Demikianlah bahwa ternyata kemenangan al-Ghazali dari Ibn Rusyd disebabkan oleh dua faktor, yakni faktor dukungan penguasa dan faktor dukungan mazhab fikih. Faktor pertama baru dapat dibuktikan bila seseorang mengkaji sejarah dengan baik. Sementara faktor kedua, dapat dibuktikan hingga sekarang. Umat Islam Asia Tenggara yang banyak Syafi'iahnya adalah penganut Asy'arisme tulen, begitu juga Umat Islam di Afrika Barat yang ratarata Malikiah. Dalam metafisika Islam, mereka jelas penganut paradigma dialektik-Ghazalian yang setia.

D. Metafisika Asyarisme Vs Aristotelianisme

Sulit dipastikan apakah paradigma yang menghasilkan pandangan metafisika tertentu atau pandangan metafisika tertentu

---

[40] Ahmad Mahmud Shubhî, *Fî Ilm al-Kalâm: Dirâsah Falsafiyyah li Ârâ' al-Farq al-Islâmiyyah fî Ushûl ad-Dîn* (Beirut: Dâr an-Nahdhah al-Arabiyyah, 1985), II: 35; Abul Hasan Isma'il al-Asy'arî, *Prinsip-prinsip Dasar Aliran Theologi Islam,* terj. Rosihan Anwar dan Taufik Rahman (Bandung: Pustaka Setia, 1999), 40.

[41] Mahmud Shubhî, *Fî Ilm al-Kalâm.,* II: 33-5.

yang menghasilkan paradigma tertentu. Ini terjadi karena secara teoretis, mestinya paradigmalah yang ada terlebih dahulu yang kemudian membentuk pandangan tentang sesuatu. Namun, kenyataannya pandangan metafisika yang diusung oleh paradigma dialektis al-Ghazali telah ada jauh sebelum al-Ghazali, yakni sejak al-Asy'ari (873-935), sementara pandangan metafisika yang diusung oleh paradigma demonstratif Ibn Rusyd telah ada sejak Aristoteles (384-322SM). Inilah makanya, dalam hal ini sulit untuk dipastikan mana yang menjadi sebab dan mana yang menjadi akibat. Yang bisa dipastikan adalah paradigma dialektis berkait erat dengan metafisika Asy'arisme. Sementara paradigma demonstratif berkait erat dengan metafisika Aristotelianisme.

Kedua pandangan metafisika ini mengacu pada sejarah pemikiran yang berbeda. Metafisika Asyarisme mengacu pada konsep metafisika yang berpangkal pada pandangan-pandangan al-Asy'ari. Sementara metafisika Aristotelianisme mengacu pada pandangan-pandangan metafisika Aristoteles. Metafisika Asy'arisme berpangkal pada Ibn Sina, mengingat Ibn Sinalah yang telah merekonstruksi teori emanasi dan membalutnya dengan balutan Islam. Kemudian kreasi Ibnu Sina itu diambil al-Ghazali sebagai alternatif bagi filsafat Aristotelian. Al-Ghazali memang sangat serius mempelajari filsafat Ibn Sina, sebagaimana ia mempelajari al-Farabi. Oleh karena itu, wajar bila ia sangat terpengaruh pemikiran Ibn Sina.[42] Sebagai pengikut doktrin Asy'ariyah, al-Ghazali menyebarkan semangat Avicennian ini sebagai "sufisme sunni", walaupun istilah ini terdengar agak inkoheren dan kontradiktif.[43]

---

[42] M. Saeed Sheikh, "Al-Ghazali: Metaphysics", dalam M.M. Sharif, *A History of Mulsim Philosophy.,* I: 594.

[43] Kesan kontradiksi itu muncul karena ide sufisme tidak ada dalam sunnah. Nabi tidak pernah menjadi mistik; ia hidup normal-normal saja, dan norma-norma yang mendasari Islam pada masanya tidak menyukai esoterisme, tapi lebih menyukai realisme yang dapat dinalar. Wacana Alquran adalah salah satu alasan tiadanya gnostisisme atau iluminisme dalam Islam. Disamping itu, para fuqaha' juga menolak

Untuk memberikan contoh konkret pandangan metafisika keduanya, teori tentang perbuatan manusia akan diketengahkan di sini. Metafisika Asy'arisme berpandangan bahwa Allah menciptakan semua perbuatan manusia baik kafir maupun iman. Manusia hanya mampu melakukan "*kasb*" untuk perbuatannya. *Kasb* merupakan upaya manusia untuk berbuat atau tidak berbuat. Namun realisasi suatu perbuatan tidak bergantung pada *kasb* tapi bergantung pada kodrat dan iradat Allah. Inilah yang kemudian terkenal dengan teori *kasb*.[44]

Teori kasb kemudian dikritik oleh Ibn Rusyd yang menganggapnya kontradiktif. Satu sisi ia memperkenalkan *kasb*, tapi ujung-ujungnya tetap bergantung pada kodrat dan iradat Allah mengingat *kasb* manusia tak akan berfungsi jika Allah tidak memberikan kekuatan padanya. Menurut Ibn Rusyd, Allah memberikan kebebasan manusia untuk berbuat. Ia memberikan kodrat dan iradat padanya. Dengan demikian manusia bebas berbuat. Karenanya adalah logis bila manusia besok dimintai pertanggungjawaban di hadapan Allah. Namun demikian, kebebasan manusia dalam berbuat itu tunduk pada sebab-sebab eksternal dan sebab-sebab internal yang dinamakan hukum alam (*nizhâm al-kaun*).[45]

Ibn Rusyd menyatakan bahwa segala sesuatu yang ada di alam ini pasti tergantung pada hubungan sebab akibat. Allah menciptakan alam dengan sistem sebab akibat ini untuk mengajarkan hikmah pada manusia. Barang siapa mengingkari kesempurnaan penciptaan alam dan segala isinya dengan hukum sebab-akibatnya, maka ia berarti telah mengingkari hikmah. Barangsiapa menging-

---

sufisme, yang mereka lihat sebagai sebuah barang asing yang diimpor dari Persia dan tidak cocok dengan agama Islam.

[44] Ahmad Fuad al-Ahwani, *al-Falsafah al-Islâmiyyah* (Kairo: Dâr al-Qalam, 1962), 156.

[45] Ibrahim Madzkur, *Fî al-Falsafah al-Islâmiyyah: Manhaj wa Tathbîquh* (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, t.t.), 147.

kari kebebasan manusia dalam menciptakan perbuatannya sendiri, maka ia telah mengingkari hikmah taklif, *reward*, dan *punishment*.[46]

Dari paparan di atas, dapat disimpulkan bahwa fenomena *paradigm shift* dalam filsafat metafisika Islam berlangsung semu karena adanya intervensi faktor non-ilmiah. Paradigma demonstratif Ibn Rusyd yang induktif-empiris ternyata ditolak oleh mayoritas umat Islam karena paradigma ini tidak pernah didukung oleh para penguasa Islam dan para fuqaha. Dengan demikian, tanpa alasan yang mendasar, umat Islam lebih suka menggunakan paradigma deduktif-rasionalis Ghazalian yang lebih didukung oleh para penguasa dan fuqaha dalam bentuk dukungan terhadap Asy'arisme yang mana al-Ghazali merupakan eksponen utamanya. Inilah fenomena *pseudo paradigm-shift* dalam filsafat metafisika Islam. Fenomena ini ditandai oleh fakta bahwa pemilihan paradigma baru oleh kaum muslimin tidak didasarkan pada alasan yang logis-rasional, tapi didasarkan pada ada atau tidaknya dukungan dari penguasa. Kasus paradigma Asy'arisme dengan al-Ghazali sebagai tokoh utamanya yang di-*back-up* secara penuh oleh Nizham al-Mulk sejak pertengahan abad ke-5H/11M merupakan kasus yang nyata.[47] Peperangan dua paradigma (*paradigm-war)* dalam metafisika Islam ternyata dimenangkan oleh paradigma Ghazalian karena faktor non-ilmiah.

Akibat dari tiadanya pergeseran paradigma yang normal itu, filsafat Islam mengalami kemunduran. Paradigma dialektik-Ghazalian mengalami kejayaan karena disokong oleh para penguasa, bukan karena kemampuannya dalam memberikan solusi atas problematika umat Islam. Akibat kemenangan yang tidak ilmiah itu, paradigma dialektik-Ghazalian mengalami kelumpuhan dalam menghadapi problematika riil umat. Akhirnya, paradigma itu hidup dalam literature-literatur keislaman, namun sumbangannya

---

[46] Ahmad Fuad al-Ahwani, *al-Falsafah al-Islâmiyyah.,* 156.

[47] Mahmud Shubhî, *Fî Ilm Kalâm.*, 82-3.

bagi kemajuan dunia Islam menjadi sangat minim. Problem kelumpuhan ini telah menjadi salah satu penyebab kemunduran dunia Islam saat ini.[]

BAB VI

Demokrasi Ilmiah: Arah Baru Pengembangan Ilmu-Ilmu Ushuluddin

Berpijak pada adanya tirani ilmiah sebagaimana telah dibicarakan dalam bab-bab terdahulu, maka upaya pengembangan ilmu-ilmu ushuluddin harus diarahkan untuk terciptanya demokrasi ilmiah agar pergeseran paradigma berjalan secara normal. Ini berarti para pakar ilmu ushuluddin harus mampu menggalang kesepakatan-kesepakatan tentang paradigma apakah yang paling baik dalam menjawab problematika umat dewasa ini, seperti kemiskinan dan keterbelakangan. Langkah ini sangat penting sebagaimana telah dinyatakan oleh Kuhn bahwa perkembangan suatu ilmu itu tidak ditentukan oleh falsifikasi empiris-logis, tetapi ditentukan oleh kesepakatan-kesepakatan sosial masyarakat ilmuwan. Dalam perkembangannya, kesepakatan lama digantikan oleh kesepakatan baru. Pergantian kesepakatan itu berlangsung secara revolusioner bukan evolusioner. Artinya, kesepakatan yang lama digantikan oleh kesepakatan yang sama sekali baru. Karena benar-benar baru, maka kesepakatan baru itu tak akan dapat dipahami bila kita berangkat dari yang lama.

Harus diakui bahwa para ilmuwan ushuludin sejak peristiwa terbunuhnya Usman b. Affan (655M) hingga sekarang adalah paling sulit dalam menciptakan sebuah konsensus ilmiah tentang

paradigma terbaik dalam menyelesaikan persoalan umat Islam. Ketiadaan konsensus ini telah mengakibatkan munculnya fenomena pemaksaan-pemaksaan paradigma dalam sejarah yang dilakukan oleh paradigma tertentu yang berafiliasi dengan penguasa tiran. Fenomena pemaksaan itu terjadi baik dalam sejarah ilmu kalam, ilmu tasawuf, maupun filsafat Islam. Inilah yang penulis sebut tirani ilmiah dalam ilmu-ilmu ushuluddin.

Pemaksaan paradigma telah menjadikan tersumbatnya kreativitas umat Islam dalam melakukan eksplorasi ilmiah. Akibatnya, kemunculan teori-teori, metode-metode, fakta-fakta, eksperiman-eksperimen baru dalam ilmu-ilmu ushuludin menjadi sangat minim. Minimnya paradigma baru telah menjadikan umat Islam miskin pemikiran alternatif. Masalah-masalah yang baru dipaksakan untuk dapat diselesaikan dengan paradigma lama. Akibatnya, terjadilah anomali yang semakin lama semakin menumpuk menjadi krisis ilmiah.

Para ilmuwan ushuluddin sudah semestinya tidak lagi berdiam diri menyaksikan berbagai krisis dalam ilmu yang ditekuninya. Sudah saatnya mereka berupaya mewujudkan suatu paradigma yang keunggulannnya dalam menyelesaikan problem ilmiah bisa disepakati oleh komunitas ushuludin. Paradigma hasil kesepakatan inilah yang akan menjadi fondasi baru bagi munculnya *normal science* baru. *Normal science* terdiri dari satu paradigma saja. Karena apabila terdiri dari banyak paradigma, akan berakibat tumpang tindih dan tidak menjadi *normal science* lagi.

Para ilmuwan ushuludin sudah saatnya mempertanyakan apakah paradigma Asyarisme dalam ilmu kalam, paradigma Sunni dalam tasawuf, atau paradigma dialektis-Ghazalian dalam filsafat metafisika masih cukup kokoh dalam menjawab tantangan masyarakat. Bukankah Asyarisme hanya akan menciptakan manusia yang mudah menyerah dalam berjuang, padahal hidup di abad ke-21 ini butuh perjuangan yang keras walaupun sekadar untuk memenuhi

kebutuhan dasar (*basic need*). Bukankah paradigma sunni dalam tasawuf hanya akan menghasilkan manusia yang saleh secara pribadi namun acuh terhadap lingkungan sekitar sebagai akibat dari keterjebakan mereka atas petunjuk tekstual dan kelemahan mereka dalam analisis sosial? Bukankah fenomena membludaknya jumlah jamaah haji Indonesia tiap tahun sementara jumlah orang miskin dan janda-janda tua di sekitar rumah mereka demikian banyak merupakan contoh atas penerapan paradigma sunni ini? Bukankah bagi paradigma ini, melaksanakan ibadah haji berkali-kali jauh lebih diutamakan daripada menyantuni masyarakat yang sangat kelaparan?

Dalam bidang filsafat, bukankah paradigma dialektis-Ghazalian hanya akan menciptakan manusia yang enggan menaklukkan alam karena ketidakpercayaan mereka terhadap hukum sebab-akibat? Bukankah mereka hanya akan menunggu kehendak Allah atas segala yang akan terjadi dan bukannya mempelajari hukum sebab-akibat agar bisa membuat prediksi? Padahal, Allah telah memberikan rahasia sistem yang bisa dipelajari di alam ini, yakni hukum alam (sunnatullah), hukum sebab-akibat. Paradigma semacam ini hanya akan menciptakan manusia yang suka mengambil jalan pintas karena meyakini bahwa tanpa sebab apapun, jika Allah menghendaki sesuatu pastilah sesuatu itu akan terjadi. Karena berpaham semacam ini, wajar apabila ada orang yang ingin menjadi kaya tapi mengabaikan sebab-sebab yang lazim untuk menjadi kaya. Akibatnya, ia mengambil jalan pintas seperti korupsi, merusak lingkungan, dan penyelundupan. Seorang kawan yang sedang belajar di Malaysia menyatakan keheranannya bahwa ternyata mayoritas negara muslim yang kebanyakan penduduknya muslim sunni (Asyariah) tingkat korupsinya relatif lebih tinggi bila dibanding dengan muslim syi'i.

Berdasarkan kajian sejarah pengetahuan atas tiga ilmu ushuluddin di atas dengan menggunakan teori pergeseran paradigma

Kuhn, dapatlah diketahui bahwa pengembangan ilmu-ilmu ushuluddin sudah semestinya dilakukan dengan upaya mewujudkan demokrasi ilmiah dan menghindarkan terjadinya tirani ilmiah. Tirani ilmiah nyata-nyata telah menghasilkan *pseudo paradigm-shift* sebagai akibat dari dominannya para penguasa dalam proses *paradigm shift* baik dalam bentuk pemenjaraan, pembunuhan para tokoh, maupun pendirian lembaga pendidikan yang dijadikan media (corong) sosialisasi paradigma yang dianut penguasa. Pendek kata, tirani ilmiah telah menjadi penyebab kemunduran ilmu-ilmu ushuluddin. Ini terjadi karena pergeseran paradigma dalam ilmu-ilmu telah berlangsung semu dan tidak mencerminkan sebuah perkembangan yang semestinya. Untuk mengembalikan kejayaan ilmu-ilmu ushuludin, maka perlu diupayakan terwujudnya demokrasi ilmiah dengan cara membangun iklim akademis yang berbasis pada *civil society,* memperkuat lembaga-lembaga pendidikan yang bebas, revitalisasi motif perbaikan nasib umat dan meminimalisasi motif ideologis, melakukan *continuing research,* serta sosialisasi karya-karya ilmiah secara masif.

A. Membangun *Civil Society*

Mewujudkan demokrasi ilmiah tidak bisa dilepaskan dari upaya mewujudkan *civil society.* Hal ini terjadi karena *civil society* akan mampu menciptakan iklim akademis yang bebas dan menghindarkan terwujudnya tirani ilmiah. Dalam *civil society* tidak dibenarkan para penguasa melakukan dua hal yakni **kooptasi** terhadap para ilmuwan yang sesuai dengan pandangan mereka dan **intimidasi** terhadap para ilmuwan yang berbeda dengan pandangan mereka. Para penguasa harus memberikan kebebasan seluas-luasnya terhadap para ilmuwan agar mereka berkreasi sesuai dengan koridor keilmuannya dalam rangka kesejahteraan masyarakat.

Walaupun asal usul dan definisi *civil society* masih menjadi perdebatan, namun unsur, karakterisik, dan posisinya sebagai kon-

sep masyarakat ideal telah banyak diterima berbagai pihak. Sebagian pakar berpendapat bahwa konsep ini berasal dari Cicero (106-43 SM) yang telah menggunakan istilah *societis civilis* dalam filsafat politiknya.[1] Ernest Gellner berpendapat bahwa ide *civil society* pertama kali diperkenalkan di Barat dengan istilah *civil society* oleh Adam Ferguson (Skotlandia, 1767) melalui bukunya *An Essay on the History of Civil Society* (edisi ke-4 tahun 1773). Di sisi lain Adam Seligman menyatakan bahwa perbincangan seputar *civil society* di Barat bermula dari John Locke pada akhir abad ke-17.[2] Sementara Ernest L. Fortin menyatakan bahwa orang pertama yang berbicara tentang *civil society* adalah ST. Augustine (354-430 SM).[3]

Selain asal-usulnya, definisi tentang *civil society* atau negara madani juga muncul beragam. Salah satu definisi yang populer adalah definisi yang dikemukakan oleh ST. Augustine. Menurut ST. Augustine *civil society* atau negara madani adalah *an assemblage (of men) associated by a common acknowledgement of right and by a community of interests* (sekumpulan orang yang disatukan oleh sebuah pernyataan umum tentang hak [keadilan] dan sebuah komunitas kepentingan)".[4] Searah dengan definisi ST. Augustine ini, Muhammad Syahrûr, seorang pemikir Muslim mutakhir, berpendapat bahwa *civil society* adalah sistem sosial yang menempatkan negara sebagai hak milik seluruh anak bangsa. Sedemikian rupa, sehingga *civil society* tidak boleh mengambil legitimasinya dari tokoh-tokoh agama semata, tapi dari rakyat secara keseluruhan. Oleh karena itu,

---

[1] Paul Edwards (ed.), "Cicero", *The Encyclopedia of Philosophy* (New York: Macmillan Publishing, 1972), 113-4.

[2] Ernest Gellner, *Membangun Masyarakat Sipil: Prasyarat Menuju Kebebasan,* terj. Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, 1995), 68; Adam Seligman, *The Idea of Civil Society* (New York: The Free Press, 1992), 205.

[3] Ernest L. Fortin, "ST. Augustine", dalam Leo Strauss and Joseph Cropsey, *History of Political Philosophy* (Chicago and London: UCP, 1987), 176.

[4] *Ibid*., 181; Bandingkan dengan ST. Augustine, *The Society of God*, trans. Marcus Dods (New York: Modern Library, 1950) XIX: 21, II: 21

civil society tidak memihak pada mazhab dan golongan tertentu. *Civil society* menerima perbedaan pendapat dan memelihara kebebasan berpendapat. Islam pada dasarnya juga tidak mengakui eksklusivitas legitimasi tokoh-tokoh agama. *Ahlul ḥalli wal ʻaqdi* dalam Islam bukanlah tokoh-tokoh agama semata, tapi perwakilan rakyat secara luas yang dipilih melalui prinsip *syûrâ*.[5] Berikut ini karakteristik *civil society* buatan Syaḥrûr yang selalu mengedepankan prinsip *syûrâ:*

"Otoritas Politik (Tanpa Fir'aun)

1. Mendapatkan legitimasinya dari majlis-majlis yang dipilih oleh rakyat.
2. Mendapatkan *suplay* dana dari laba produksi tanpa ada keistimewaan atau hak bagi seseorang terhadap dana publik.
3. Tidak memiliki penjaga khusus atau tentara; semuanya sama dihadapan tuntutan dan perundangan.
4. Demokrasi memegang otoritas; permasalahan tunduk pada tuntutan (pertanggungjawaban, mf) baik dalam hal bentuk maupun isi.

Otoritas Pengetahuan (Tanpa *Hâmân*)

1. Pembahasan ilmiah, institusi, dan perguruan tinggi menempati posisinya dan menghadirkan bukti-bukti dari penelitian kuantitatif dan ilmu-ilmu yang lain.
2. Mengindahkan ***ḥudûd*** Allah; Adapun pembatasan ***ḥudûd*** dimiliki oleh otoritas legislatif yang dipilih (rakyat, mf).
3. Mewajibkan aktivitas-aktivitas produktif yang berfaedah; Berkonsentrasi dalam agama bukanlah pekerjaan, dan tidak mengakibatkan keistimewaan.

---

[5] Syaḥrûr, *Dirâsah al-Islâmiyyah Muʻâshirah fî ad-Dawlah wa al-Mujtama'*, cet.1 (Damaskus: al-Ahâlî lî ath-Thibâ'ah wa an-Nasyr wa at-Tawzî', 1994), 196.

Sumber-sumber keuangan (Tanpa *Qârûn*)

1. Fasilitas umum dan lembaga-lembaga perekonomian menempati posisinya sendiri dan membatasi subsidi pada hal-hal yang ditetapkan oleh lembaga legislatif.
2. Kebijakan berorientasi pada aspek produksi sebagai ganti bagi aspek pembungaan, eksploitasi, dan pengrusakan.
3. Mencegah menyatunya 3 otoritas: politik + keuangan dan politik + agama atau tanpa agama + keuangan.
4. Menerapkan prinsip "Yang paling dicintai Allah di antara kamu adalah yang paling bermanfaat bagi keluarganya" dalam hal upah, produksi, peningkatan (*income,* mf), imbalan, dan pendapatan.

Manusia (Tidak ada orang yang dilemahkan di Bumi)

1. Mereka memilih ideologinya dengan dirinya sendiri, bebas mengekspresikannnya, dengan seluruh media yang dibenarkan oleh prinsip demokrasi.
2. Mereka menaati hukum yang ditetapkan oleh legislatif yang mereka pilih dan menaati perintah-perintah otoritas eksekutif dalam bingkai materi-materi hukum.
3. Wilayah-wilayah produksi terbuka bagi semua orang baik dalam prakteknya maupun haknya, tidak ada keistimewaan kecuali berdasarkan prinsip tender, dan tidak ada upah kecuali dengan produksi.
4. Tentara fir'aun, *hâmân*, *qârûn* diarahkan pada wilayah produksi dan latihan pada saat damai dan dihadapkan pada perang pada saat peperangan dan permusuhan, maka kalaupun ada konflik internal tak akan ada kekerasan."[6]

Dari semua karakteristik di atas, dapatlah dimengerti bahwa *civil society* merupakan negara yang demokratis baik secara politik,

[6] *Ibid.,* 335.

ekonomi, maupun ilmiah serta menjunjung tinggi prinsip kebebasan dan hukum.[7] Pemahaman Syahrûr tentang *civil society* selaras dengan pandangan kebanyakan pakar lain. Sebut saja, misalnya, M. Âbid Al-Jâbirî. Al-Jâbirî, sebagaimana Syahrûr, mendefinisikan *civil society* sebagai negara yang masyarakatnya berdiri di atas asas demokrasi. Artinya, masyarakat itu mempraktekkan pemerintahan yang berdasarkan mayoritas politik kepartaian dan penghormatan hak-hak sipil. Dengan kata lain, bagi al-Jâbirî, *civil society* adalah negara yang masyarakatnya menegakkan sistem institusi dalam arti yang independen, kepartaian, asosiasi, ormas, dll.[8]

Dalam *Dirâsah Islâmiyah Mu'âshirah,* secara lebih rinci, Syahrûr memberikan prinsip-prinsip *civil society* sebagai berikut: (1) Tidak ada paksaan dalam agama (2) Ingkar pada penguasa zalim (tirani) (3) Semua persoalan dimusyawarahkan (4) Pemisahan aspek ritual dari negara (5) Diakuinya hukum etika umum yang mencerminkan wasiat-wasiat (*al-mutsul al-'ulyâ/ mîtsâq al-Islâm).*[9]

---

[7] Walaupun definisi ini tidak sama persis dengan definisi Ernest Gellner, namun Syahrûr agaknya sependapat dengan Gellner bahwa civil society adalah masyarakat yang menjunjung tinggi kebebasan dan menolak otoritarianisme. Hal senada juga disampaikan oleh John Kelsay dan Farhad Kazemi. Lihat: Ernest Gellner, *Membangun Masyarakat Sipil: Prasyarat menuju Kebebasan*, terj. Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, 1995), 6-14; John Kelsay, "Civil Society and Government in Islam," dalam Sohail H. Hasymi (ed.), *Islamic Political Ethics: Civil Society, Pluralism, and Conflict* (Princeton-Oxford: PUP, 2002), 3-33; Farhad Kazemi, "Perspective on Islam and Civil Society", dalam *Ibid.,* 38-53; Syahrur, *Nahw Ushûl Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmî* (Damaskus: al-Ahâlî lî ath-Thibâ'ah wa an-Nasyr wa at-Tawzî', 2000), 207.

[8] M. Abid al-Jâbirî, "Problem Demokrasi dan Civil Society di Negara Arab", dalam Mun'im A. Sirri (ed.), *Islam Liberalisme Demokrasi* (Jakarta: Paramadina, 2002), 233.

[9] Syahrûr, *Nahw Ushûl al-Jadîdah*., 207; Kata *al-mutsul* merupakan bentuk jama' dari *al-amtsâl* yang berarti sesuatu yang lebih utama atau contoh. Bentuk jama' lain dari kata ini adalah *al-amâtsil. (*Lihat: Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, ed. J. Milton Cowan (London: Macdonald & Evans Ltd., 1974), 892; Ahmad Warson Munawwir, a*l-Munawwir* (Yogyakarta: Pustaka Progressif, t.t.), 1404. Dalam berbagai tulisannya, Syahrûr menggunakan kata ini untuk menyatakan prinsip-prinsip etika umum yang terkandung dalam ayat-ayat ***muhkamât.*** Prinsip-prinsip ini diakui keberadaannya secara internasional dan global oleh umat manusia. Syahrûr

(6) Diakuinya ***ḥudûd*** Allah yang sejalan dengan fitrah manusia. (7) Dipegangnya metodologi ilmiah dan bukti-bukti material sebagai dasar-dasar hukum dan perbedaan pendapat.[10] (8) Diakuinya pentingnya legitimasi, baik dalam hukum, otoritas, dan ketaatan. (9) Diakuinya penggunaan kekerasan (*violence, al-unfu*) atau tidak menggunakannya, asal dengan alasan yang bisa dibenarkan. (10) Diakuinya adat kebiasaan sebagai dasar bagi bangunan negara. (11) Identitas kebangsaan dijunjung tinggi. (12) Kebebasan manusia dijunjung tinggi.[11]

Terkait dengan upaya mewujudkan demokrasi ilmiah, maka prinsip no. 2, 7, dan 12 (tidak boleh ada tirani, dipegangnya metodologi ilmiah dan bukti-bukti material sebagai dasar-dasar hukum dan perbedaan pendapat, dijunjungtingginya kebebasan manusia) sangat menarik. Ini berarti *civil society* akan melahirkan sistem akademik yang merdeka, bebas, dan jauh dari belenggu penguasa tiran. Dalam kerangka inilah maka peran *civil sociaty* dalam mewujudkan demokrasi ilmiah menjadi sangat penting.

B. Membangun Lembaga Pendidikan dan Iklim Ilmiah yang Bebas

Demokrasi ilmiah membutuhkan lembaga pendidikan yang bebas dari pengaruh penguasa dan segenap kepentingannya. Maksud kebebasan di sini adalah kebebasan berkreasi asalkan masih didasarkan pada metodologi dan prinsip-prinsip ilmiah. Lembaga pendidikan yang bebas akan melahirkan ide-ide yang orisinal dan jernih serta mampu melahirkan kebenaran yang sesungguhnya. Kebenaran yang sesungguhnya (bukan kebenaran pesanan penguasa) inilah yang akan berjasa dalam perkembangan ilmiah. Kebenar-

---

mengidentifikasi ada 12 prinsip etis dalam ayat-ayat ***muḥkamât***, seperti larangan menyekutukan Tuhan dan kewajiban berbuat baik pada orang tua.

[10] Syaḥrûr, *Dirâsah Islâmiyyah Mu'âshirah.,* 197.

[11] *Ibid.,* 186.

an semacam ini pula yang akan melahirkan pergeseran paradigma dalam arti yang sebenarnya, bukan *pseudo paradigm-shift*.

Dalam sejarah keislaman, banyak dijumpai lembaga pendidikan yang tidak bebas, tapi berada dalam dominasi kekuasaan tertentu. Madrasah Nizhamiyah di Nishapur dan Bagdad yang berdiri di bawah pengaruh kekuasaan Nizham al-Mulk () serta Universitas al-Azhar di Mesir yang berada di bawah kekuasaan Bani Fatimiah Mesir abad ke-13 merupakan contoh yang paling populer. Kedua lembaga pendidikan ini telah gagal menjadi lembaga pendidikan yang independen sehingga mampu menghasilkan prestasi ilmiah yang orisinal yang pada gilirannya mampu menyumbangkan kemajuan ilmiah. Dalam sejarahnya lembaga pendidikan ini tidak lebih dari sekedar media penguasa untuk memasyarakatkan pandangan-pandangan penguasa terkait dalam berbagai bidang kajian. Akibatnya, lembaga semacam itu hanya menyumbangkan sedikit bagi kemajuan umat, dan lebih banyak menyumbangkan kelanggengan ideologi yang disokongnya.

Independensi lembaga pendidikan akan mampu menghapuskan sistem feudal dalam masyarakat yang menghambat terwujudnya masyarakat yang penuh kesetaraan. Hak-hak istimewa yang dalam masyarakat feudal biasanya diperoleh tanpa melalui prestasi akan dihapuskan oleh penyebarluasan pendidikan semacam ini. Inilah yang pada masa lalu sangat dikhawatirkan oleh para penguasa, sebagaimana ditulis oleh Munir Ahmad Khan, ketua Komisi Tenaga Atom Pakistan, saat menyampaikan pandangannya dalam *Proceedings of the International Symposium of Islam and Science*, 10-12 Novemver 1980.[12] Dalam kesempatan itu, ia menulis:

> "Para raja (penguasa, mf), di masa lampau…merasa takut bahwa tersebarluasnya pendidikan dan pengetahuan di kalang-

[12] Diselenggarakan oleh Kementerian Ilmu Pengetahuan dan Teknologi Pakistan.

> an massa dapat menggerogoti kekuasaan mereka yang mutlak. Munculnya orang-orang yang pandai dan terampil menyebabkan melonggarnya pengaruh golongan-golongan elit feudal dan keagamaan. Ilmu pengetahuan dan teknologi telah menyebabkan urbanisasi masyarakat-masyarakat yang menuju kepada penataan kembali struktur sosial yang berlaku dan pendistribusian kembali kekuasaan serta perubahan-perubahan yang ditentang oleh kelas-kelas berkuasa yang sudah mapan. Dengan membuka kesempatan-kesempatan baru bagi sejumlah besar anggota masyarakat dan menawarkan cara yang baru sama sekali untuk memperoleh pengaruh melalui pengetahuan dan bukan melalui pewarisan, maka penyebarluasan ilmu pengetahuan dan teknologi menghantam akar dasar kekuasaan golongan yang mempunyai hak-hak istimewa."[13]

Dalam konteks membangun demokrasi ilmiah, berdirinya lembaga pendidikan yang ideologis haruslah dihindari. Lembaga pendidikan sudah semestinya hanya mengabdi pada kepentingan ilmiah dan tidak boleh mengabdi pada kepentingan ideologi tertentu yang bersifat sementara. Hanya dengan lembaga pendidikan yang independen itulah perkembangan ilmu akan dapat dihasilkan melalui munculnya ide-ide kreatif yang independen. Berdirinya lembaga pendidikan independen akan menghindarkan dua hal: (1) Terhambatnya perkembangan ilmiah sebagai akibat langsung dari hancurnya kekuasaan penopang. Sejarah telah banyak memberikan pelajaran tentang hal ini. Di dunia ini tidak ada kekuasaan yang kekal. Semua kekuasaan pasti mengalami pasang surut seiring dengan bergulirnya zaman. Lembaga pendidikan yang independen tidak akan terpengaruh oleh pasang-surutnya kekuasaan penopang, mengingat ia tidak pernah mengabdi padanya dan hanya mengabdi pada kepentingan ilmiah. (2) Munculnya *pseudo paradigm-shift*. Sejarah ilmu-ilmu keislaman telah membuktikan bahwa kekuasaan seringkali mengambil peran dalam proses pergeseran paradigma

[13] CA. Qadir, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam*, terj. Hasan Basari (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1991), 143.

ilmu-ilmu keislaman. Akibatnya, kekuasaan sering terlibat dalam proses kemenangan paradigma tertentu atas paradigma yang lain dalam suatu ilmu. Akibatnya, kemenangan tidak diperoleh dengan cara yang *fair* dan ilmiah tetapi diperoleh dengan adanya faktor dukungan eksternal. Kemenangan paradigma yang diperoleh secara politis semacam itu sulit untuk menjamin kualitas. Akibatnya, suatu paradigma yang menang dalam sebuah proses *paradigm war* belum tentu paradigma itu adalah paradigma yang terbaik di antara para kompetitornya dalam menjawab anomali dan krisis yang dialami oleh ilmu yang bersangkutan dalam menjawab tantangan-tantangan zamannya.

Sejarah kegelapan masyarakat Barat dalam era Abad Tengah (*dark ages*) merupakan bukti yang tak terbantahkan dalam pentingnya membentuk independensi ilmiah melalui lembaga pendidikan yang bebas. Dominasi gereja atas lembaga pendidikan di Barat pada era itu telah menyebabkan minimnya kreativitas ilmiah para sarjana, karena gereja memaksakan paradigma tunggal dan satu-satunya, yakni paradigma gereja. Gereja juga mengklaim bahwa paradigma yang dianut gereja adalah paradigma yang paling benar, sementara paradigma yang lain adalah salah. Atas nama keselamatan iman gereja, kemudian gereja memenjarakan bahkan membunuh ilmuwan yang berparadigma lain. Sejarah keilmuan Barat telah mengakui kekeliruan fenomena ini dan kemudian membuka lebar-lebar kebebasan akademis. Ternyata, berkat kebebasan akademis muncul ide-ide kreatif dari paradigma yang dulu sempat dibumihanguskan gereja. Ide-ide kreatif itulah yang akhirnya melahirkan anak-anak renaisans yang telah melahirkan berbagai penemuan yang merubah dunia, dari zaman kegelapan ke zaman terang benderang.

Kebebasan akademis akan menyuburkan tumbuhnya prinsip vital dalam pengembangan ilmiah yang ditawarkan oleh Feyerabend, yakni **prinsip pengembangbiakan** dan **prinsip apa saja**

boleh *(anything goes)*. Prinsip pengembangbiakan bukan aturan metodologis melainkan suatu prinsip bahwa kemajuan ilmu pengetahuan tidak dapat dicapai dengan mengikuti metode atau teori tunggal. Kemajuan ilmu pengetahuan akan dicapai dengan membiarkan teori-teori yang beraneka ragam dan berbeda satu sama lain berkembang sendiri-sendiri.[14] Prinsip ini dapat dipergunakan untuk studi-studi ilmu ke-ushuludin-an sehingga setiap pengkaji dapat secara sadar memaknai doktrin-doktrin ushuluddin sesuai dengan pengalaman keagamaan dan situasi sosialnya sendiri. Dengan begitu, maka orang tidak lagi saling mengkafirkan dan merasa dirinya paling benar. Dengan begitu pula, pluralisme teori ataupun pluralisme metodologi dalam segala riset ilmu-ilmu ke-ushuludin-an dapat dibenarkan untuk dilakukan.

Prinsip apa saja boleh berarti membiarkan segala sesuatu berlangsung dan berjalan tanpa banyak aturan. Semua metode, termasuk yang paling jelas sekalipun pasti memiliki keterbatasan, sehingga tidak harus dipaksakan untuk menyediliki semua objek. Apabila ilmu kalam, misalnya, bertujuan menguatkan akidah seseorang tentang Tuhan beserta rahasia-Nya, maka persoalan menguatkan iman sesungguhnya tidak bisa diatur oleh siapapun. Bukankah Allah itu memberi petunjuk kepada siapapun yang dikehendaki-Nya? Bukankah Dia sendiri berfirman, "Sesungguhnya engkau Muhammad tidak akan mampu memberi petunjuk kepada siapapun yang engkau cintai, akan tetapi Allah memberi petunjuk kepada siapapun yang dikehendaki-Nya?"(QS: al-Qashash/56)

Berdasarkan atas prinsip apa saja boleh inilah maka riset-siset ilmu-ilmu ke-ushuluddinan sesungguhnya dapat dilakukan dengan

---

[14] Feyerabend, *Science in a Free Society* (Norfolk: The Foord Press Limited, 1978), 14; T.W. Prasetya, "Hakekat Pengetahuan dan cara Kerja Ilmu-ilmu", dalam Tim Redaksi Driyarkara (Jakarta: Gramedia, 1993), 56, Sarjuni, "Anarkisme Epistemologis Paul Karl Feyerabend", dalam Listiyono Santoso, dkk., *Epistemologi Kiri* (Yogyakarta: ar-Ruzz, 2003), 155-6.

metode apa saja, kapan saja, di mana saja, oleh siapapun juga, dan bagaimanapun juga. Prinsip inilah yang memberikan penjelasan mengapa orang yang mualaf akhirnya memiliki keyakinan keislaman yang seringkali jauh lebih hebat --daripada orang yang telah menjadi Muslim sejak kecil—pada umur dewasanya. Ini artinya metode mengkaji ilmu kalam sesungguhnya dapat dilakukan dengan apa saja. Dengan kata lain, metode pengembangan ilmu kalam dapat dilakukan dengan cara apapun juga. Setiap orang bebas dan boleh mengikuti kecenderungannya melakukan usaha kritis memahami ilmu kalam sehingga ia mampu mencapai tingkat keyakinan yang lebih tinggi.[15]

Berdasarkan atas prinsip ini, maka pengembangan ilmu-ilmu ushuluddin harus dilakukan dengan cara membebaskan para ilmuwan ushuluddin dari dominasi metode keilmuan klasik yang sarat dengan pengaruh kegaduhan politik pada masa lalu di Timur Tengah. Ini penting mengingat pengembangan ilmu baru bisa tercapai bila para ilmuwan memiliki kebebasan berkreativitas termasuk kebebasan memilih metode yang disukainya. Setiap peneliti ilmu-ilmu ushuluddin harus menyadari bahwa ilmunya memiliki kekhususan tersendiri yang tidak dimiliki oleh orang lain, sehingga tidak perlu terjebak pada metode yang dipakai orang lain. Selain itu, sebagai ilmu, ilmu-ilmu ushuluddin bukanlah ilmu yang terbentuk dari ruang hampa dan steril dari pengaruh lokasi sosial pada zaman tertentu. Oleh karena itu, biarlah orang-orang terdahulu merumuskan prinsip ilmu-ilmu ushuluddin yang sesuai pada saat itu, dan kita juga merumuskan prinsip ilmu-ilmu ushuluddin kita sendiri sesuai dengan zaman kita. Dominasi antar generasi hanya akan menghasilkan kejumudan dan kemandegan berpikir. Ketika burung gagak merubah dirinya menjadi burung parkit karena

[15] T.W. Prasetya, "Hakekat Pengetahuan dan cara Kerja Ilmu-ilmu", dalam Tim Redaksi Driyarkara., 57, Sarjuni, "Anarkisme Epistemologis Paul Karl Feyerabend", dalam Listiyono Santoso, dkk., *Epistemologi Kiri*., 156.

menganggap burung parkit adalah burung yang paling sempurna, akhirnya gagak itu menyadari bahwa ia sudah tidak bisa kembali menjadi burung gagak lagi. Kesibukannya bermimpi menjadi burung parkit telah melupakan eksistensi dirinya yang sebenarnya. Apabila kita menganggap ilmu-ilmu ushuluddin produk masa lalu itu adalah produk yang paling sempurna dan kita mengikutinya secara penuh, maka nasib kita akan seperti burung gagak yang kehilangan eksistensi dirinya itu. Kita akan banyak menghadap ke masa lalu dan memalingkan muka dari masa kini. Padahal tubuh kita ada di masa kini. Ilmu-ilmu ushuluddin klasik hanya akan menjadikan kita manusia yang berpaling dari persoalan zaman kita.

C. Minimalisasi Motif Ideologis: Revitalisasi Motif Perbaikan Nasib Umat

Pengetahuan dan kemakmuran bagaikan dua sisi mata uang. Keduanya sulit dipisahkan. Itulah makanya, ketika dunia Islam mengalami kejayaan, maka ilmu pengetahuan maju. Sebaliknya, ketika mengalami kemunduran sejak jatuhnya Bagdad (1258M), ilmu pengetahuan Islam mengalami fase kemunduran yang amat parah. Sejak saat itu, dunia Islam terbenam dalam taklid dan ketumpulan berpikir yang panjang. Tiga abad pasca kejatuhan Bagdad, dunia Islam (mulai Maroko di Afrika Barat hingga Merauke di Asia Tenggara) jatuh dalam cengkeraman kolonialisme Barat.

Dalam fase panjang kemunduran itu, umat Islam praktis tidak mampu menghasilkan prestasi ilmiah apapun. Upaya pengembangan ilmiah telah dikalahkan oleh upaya pendakwahan ideologi tertentu, seperti ideologi Asy'ariah dalam kalam dan Syafi'iyah dalam fikih. Penyebaran mazhab tertentu dalam fikih dan kalam lebih diutamakan daripada pengembangan ilmiah yang bebas tanpa motif ideologis apapun. Akibatnya, yang muncul bukan perkembangan ilmiah ilmu-ilmu keislaman, melainkan pelanggengan paradigma yang telah mengkristal menjadi ideologi. Paradigma yang telah

mengidelogis itu dipaksakan agar mampu hidup sepanjang masa. Inilah yang menyebabkan kemunduran ilmiah ilmu-ilmu keislaman pada masa lalu.

Saat ini dibutuhkan para ilmuwan yang memiliki perhatian yang tinggi terhadap perkembangan ilmu yang ditekuninya. Ia bukanlah pengabdi atas paradigma tertentu dalam ilmu yang ditekuninya, melainkan ilmuwan sejati yang selalu mencari dan tidak pernah puas atas segala paradigma yang telah ada. Ia tidak boleh terjebak pada pelanggengan dominasi paradigma tertentu sehingga tertidur pulas tanpa kerja ilmiah dalam arti yang sesungguhnya. Ilmuwan sejati semacam ini akan menghabiskan waktunya untuk melakukan refleksi atas paradigma yang sementara diyakini kebenarannya. Setelah melakukan refleksi ia akan mengkaji efektivitas paradigmanya itu dalam menjawab tantangan zaman. Apabila paradigma yang diyakininya ternyata mengalami irrelevansi, kedodoran, dan krisis dalam memberikan solusi atas persoalan umat, maka ia akan secara objektif menyatakan bahwa paradigma yang telah diyakini benar itu telah gagal dalam bertugas. Oleh karena itu, ia akan menjadi orang yang terdepan dalam upaya pencarian paradigma baru dalam ilmu yang ditekuninya itu. Peran inilah yang telah diambil oleh Abu al-Hasan al-Asy'ari yang walaupun pernah menganut paradigma Mu'tazilah selama 40 tahun bahkan sempat menjadi juru bicara gurunya Abu Ali al-Juba'i (235-303H/849-915M) dalam membela Mazhab Mu'tazilah namun kemudian menyatakan diri keluar dari paradima itu dan memproklamirkan munculnya paradigma baru, yakni paradigma Asy'ariyah.[16] Peran ini pula yang dijalankan oleh al-Ghazali ketika ia melepaskan jabatan profesornya sebagai teolog terkemuka dunia Islam dan menceburkan dirinya dalam dunia tasawuf hingga akhir hayatnya. Harus diakui bahwa

[16] Lois Gardet dan Qinawati, *Falsafah al-Fikr ad-Dînî Bayn al-islâm wa al-Masîḥiyyah* (Beirut: Dâr al-Ilmî li al-Malayyîn, 1978), 93; Muhammad Abû Zahrah, *Târîkh al-Mazâhib al-Islâmiyyah* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.), 180-1.

sejak abad ke-13, langkah semacam itu jarang dilanjutkan oleh ilmuwan Islam selanjutnya. Kebanyakan mereka mengabdi dan loyal pada upaya pelanggengan paradigma tertentu dan tidak mengabdi pada pengembangan ilmiah dari ilmu yang ditekuninya. Mereka mengabaikan tugas utamanya sebagai ilmuwan yang harus tidak pernah berhenti dalam mencari kebenaran.

Beranjak dari fakta kemunduran dunia Islam dalam berbagai lini kehidupan dewasa ini, maka yang dibutuhkan sekarang ini adalah selain ilmuwan yang tidak terjebak dalam belenggu paradigma tertentu adalah ilmuwan yang selalu peduli atas nasib kemunduran umat Islam. Ilmuwan semacam ini memiliki motif pengembangan ilmiah yang bukan lagi untuk pengembangan dan pemihakan ideologi tertentu, tapi untuk perbaikan nasib umat. Upaya pengembangan ilmu yang ditekuninya tidak lagi diorientasikan pada paradigma tertentu, tapi diorientasikan pada perbaikan nasib dunia Islam, seperti penanggulangan kemiskinan, ketakberdayaan, korupsi, kesenjangan ekonomi, radikalisme keagamaan, dan tirani politik.

Ilmu adalah kekuatan. Ia akan mampu menanggulangi segala permasalahan yang dihadapi manusia apabila digunakan secara tepat dan oleh orang yang tepat. Permasalahan dunia Islam yang akut merupakan ladang luas yang sangat membutuhkan peran ilmu dengan segala bidangnya untuk membuatnya keluar dari permasalahannya. Para ilmuwan sejati akan menghabiskan waktunya untuk mengatasi masalah ini tanpa harus terbelenggu oleh motif-motif ideologis. Mengapa demikian? Karena permasalahan umat saat ini telah begitu merata melampaui sekat-sekat ideologis. Motif-motif ideologis hanya akan menghambat penanggulangan permasalahan yang parah itu.

D. *Continuing Research*

Pengembangan ilmu-ilmu ushuluddin merupakan tugas yang tidak pernah berakhir. Penelitian untuk pengembangan ilmu-ilmu ushuluddin harus dilakukan secara terus-menerus (*ongoing research)*. Darah ilmu-ilmu ushuluddin masa sekarang adalah pengkajian yang terus-menerus. Sebagai ilmu, ilmu-ilmu ushuluddin tidak bisa melepaskan diri dari teori Brown yang mengatakan bahwa pengembangan suatu ilmu harus melalui *continuing research*.[17] Teori ilmu-ilmu ushuluddin sesungguhnya adalah sebuah sistem praanggapan-praanggapan sesuai dengan konteks zaman abad ke-7 sampai ke-13M di Timur Tengah. Oleh karena itu, teori ilmu-ilmu ushuluddin tidak bisa dikatakan kebal dari perubahan. Teori-teori itu harus selalu diklarifikasi melalui *research* yang tidak pernah berhenti.[18] Pandangan Brown ini menjadi dasar bahwa pengembangan ilmu-ilmu ushuluddin harus dilakukan terus-menerus dengan mengerahkan segala upaya termasuk menggunakan disiplin ilmu lain dan keragaman metodenya demi terwujudnya ilmu ushuluddin yang dinamis dan hidup.

Tak dapat dipungkiri bahwa berdasarkan teori Brown tersebut, maka pengembangan ilmu-ilmu ushuluddin haruslah dilakukan secara berkesinambungan tanpa ada kata henti. Ilmu-ilmu ushuluddin sudah selayaknya dilihat dengan berbagai cara (apa saja boleh), asalkan semua cara itu dilakukan dengan bertanggung jawab dan dapat memperluas perspektif para pengkaji. Hanya dengan cara memperbanyak perpektif inilah akan terwujud ilmu-ilmu ushuluddin yang ramah terhadap segala keragaman dan problematika kehidupan manusia. Disamping itu, ilmu-ilmu ushuluddin yang multi perspektif juga akan mudah diterima semua kalangan karena

---

[17] Harold I. Brown, *Perception, Theory and Commitment: The New Pholosophy of Science* (Chicago: The University of Chicago Press, 1979), 166.

[18] *Ibid.,* 165-6.

dinamika dan kelenturannya yang tinggi ketika harus bersentuhan dengan realitas masyarakat.

Harus diakui bahwa saat ini ilmu-ilmu ushuluddin telah banyak yang menjadi ilmu ideologis yang tertutup dari kritik dan pengembangan. Ilmu yang telah berubah menjadi ideologi itu sesungguhnya ilmu yang telah mati. Ia tidak mungkin lagi mampu menjalankan fungsinya sebagai ilmu yang akan menyejahterakan manusia karena kematiannya dalam merespon segala perkembangan masyarakat. Akibatnya, premis-premis ilmiah yang ada dalam tubuh ilmu itu hanyalah produk-produk masa lalu yang sudah tidak relevan lagi dengan permasalahan zaman sekarang. Apabila ini berjalan terus-menerus maka ilmu tersebut pasti akan mengalami anomali-anomali yang menumpuk dan krisispun tak dapat dihindari. Apabila krisis telah menimpa suatu ilmu, maka sesungguhnya ilmu itu telah mengalami kemandulan. Ia hanyalah sekumpulan cerita dan dongeng yang tak memiliki rujukan sejarah dan tak mampu memberikan sumbangan apapun dalam kehidupan masyarakat.

Apabila suatu ilmu telah mengalami krisis, maka tugas ilmuwan yang menekuni ilmu tersebut amatlah berat. Ia harus membuka kran pengembangan bagi ilmu tersebut dan menghapus selubung ideologis yang telah membelenggunya melalui pencarian paradigma baru yang berkelanjutan. Tugas ini hanya bisa dilakukan melalui riset yang terus-menerus. Tanpa riset yang terus-menerus, maka darah yang mengalir dalam ilmu itu akan membeku dan ilmu tersebut akan mengalami kematian.

Continuing research inilah yang dilakukan oleh para ilmuwan ushuluddin pada masa lalu. Nama-nama seperti Jaham b. Sofwan, Wasil b. Atha', Ibn Taymiyah, al-Asy'ari, al-Ghazali, Suhrawardi al-Maqtul, serta Ibn Rusyd merupakan para periset ulung yang tidak pernah puas dengan riset-risetnya. Mereka terus-menerus mencari dan mencari temuan terbaru dalam ilmu yang ditekuni-

nya. Itulah makanya mereka sangat dinamis dan tidak mandul dalam berkarya. Hasil risetnya terus bermunculan dalam sepanjang karir akademiknya. Itu menunjukkan bahwa mereka adalah ilmuwan sejati yang selalu melakukan pengembangan ilmiah walaupun iklim tiran dalam dunia ilmiah saat itu seringkali memasung mereka untuk tidak berkarya secara bebas.

E. Sosialisasi Melalui Karya-karya Ilmiah

Demokrasi ilmiah hanya bisa dicapai bila masyarakat mengetahui alternatif pilihan yang luas. Alternatif yang luas dapat diketahui melalui sosialisasi. Demikian pula yang terjadi dengan dunia ilmiah. Demokrasi ilmiah akan terwujud bila karya-karya ilmiah tersosialisasi secara bebas dan luas. Peristiwa pelarangan peredaran dan pembredelan atas karya-karya tertentu sebagaimana terjadi pada masa lalu hanya akan memasung hak-hak rakyat untuk mengetahui informasi terbaru dalam dunia ilmiah dan akan menghambat demokrasi ilmiah.

Demokrasi ilmiah mensyaratkan adanya kebebasan berekspresi tanpa dihantui oleh penjara dan pembunuhan. Semua karya memiliki hak yang sama untuk berkompetisi dengan karya lain secara *fair*. Kasus pemenjaraan David Irving, sejarahwan Inggris, di penjara Austria dengan tuduhan menulis karya-karya yang menolak peristiwa Holocaust merupakan contoh mutakhir atas pembunuhan kebebasan berekspresi ini.[19] Contoh lain adalah peristiwa *mi<u>h</u>nah* pada masa al-Makmun yang memenjarakan para penolak kemakhlukan Alquran, peristiwa pengejaran dan pemenjaraan kaum Asy'ariyah oleh Sultan Tugril Bek (penguasa dinasti Seljuk) dan pelarangan peredaran buku-buku Mu'tazilah oleh khalifah al-Qadir pada tahun 1017M. Di era modern sekarang, peristiwa serupa juga masih terjadi terhadap karya-karya Muhammad Sya<u>h</u>rûr,

[19] *Jawa Pos*, Minggu, 24 Desember 2006.

seorang pemikir Syria, yang bukunya dilarang beredar di Saudi Arabia. Semua ini merupakan contoh nyata bahwa tidak jarang kebebasan berekspresi telah dipasung oleh penguasa. Akibatnya, sosialisasi ide tidak berjalan semestinya dan masyarakat kehilangan akses untuk memilih alternatif yang terbaik bagi dirinya. Dalam alam demokrasi ilmiah hal semacam itu tidak boleh terjadi.

Dalam demokrasi ilmiah berlaku *merit system*. Ini berarti tidak ada hak istimewa yang dimiliki oleh suatu karya kecuali berdasarkan kualitasnya. Dengan demikian suatu karya akan menjalani sebuah sistem seleksi yang bebas dari intervensi kekuasan. Hanya karya-karya yang benar-benar mencerahkan saja yang akan mendapatkan tempat di hati masyarakat. Sebaliknya, karya-karya yang kurang berkualitas akan tenggelam dengan sendirinya. Sangat boleh jadi, suatu karya yang semula sangat populer kemudian tenggelam begitu saja akibat dari perkembangan baru masyarakatnya. Sebaliknya, bisa jadi sebuah karya yang semula tidak populer berubah menjadi disukai akibat dari dinamika masyarakat. Atas nama demokrasi ilmiah, semua ini dibiarkan terjadi tanpa ada intervensi dari manapun. Semuanya bergantung pada kualitas dan kontribusinya dalam mencerahkan masyarakat.

F. Membangun Konsensus

Dalam tahap tertentu, di mana tawaran paradigma telah bermunculan dan perang paradigma telah berlangsung, namun kemunculan paradigma terkuat belum juga muncul, maka diperlukan adanya kesepakatan-kesepakatan di antara kaum ilmuwan dalam bidang ilmu tertentu untuk memilih suatu paradigma terkuat. Ini mensyaratkan berdirinya sebuah lembaga internasional ilmu-ilmu keislaman yang independen yang keputusan-keputusannya penuh dengan kewibawaan karena keakuratan dan independensinya. Keberadaan lembaga semacam ini sangatlah penting karena akan menghentikan ketidakpastian dan segala spekulasi yang tidak per-

lu. Apabila lembaga ini tidak berdiri, maka nasib umat Islam selalu akan seperti ketika menentukan hari raya idul fitri. Siapapun sepakat bahwa hari raya itu hanyalah satu hari. Tapi kenyataannya tidak jarang satu hari itu sulit disepakati. Saudi Arabia dengan Indonesia yang mestinya masih satu hari karena hanya berselisih sekitar 5 jam, namun seringkali hari raya jatuh pada hari yang berbeda. Begitu pula di Indonesia sendiri. Hari raya yang mestinya bisa disepakati satu hari saja, kenyataannya bisa dua hari atau bahkan tiga hari. Ini merupakan akibat langsung sulitnya umat Islam mengambil kesepakatan-kesepakatan dan tidak adanya lembaga internasional ilmu-ilmu keislaman yang berwibawa.

Dalam lingkup ilmu ushuluddin, kasus ilmu kalam merupakan pelajaran yang menarik. Problem paradigmatik ilmu kalam saat ini bukannya tidak adanya tawaran paradigma baru dari kaum muslimin, namun lebih pada ketidakmampuan umat Islam dalam membangun sebuah konsensus atas paradigma ilmu kalam yang terkuat. Tawaran telah bermunculan namun kesepakatan belum pernah terjadi. Akibatnya, persaingan paradigma terus berlangsung dan tak pernah berakhir. Mestinya, para ilmuwan kalam seluruh dunia menempuh jalan seperti para astronom dunia. Mereka berkumpul di Praha, ibukota Czech pada hari Kamis, 24 Agustus 2006 dan membuat sebuah *scientific consensus* bahwa Pluto sudah tidak pantas lagi dianggap sebagai sebuah planet. Pertemuan yang dihadiri oleh 2.500 ilmuwan itu telah membendung ketidakpastian dan spekulasi tentang nasib planet Pluto yang pertama kali ditemukan oleh Clyde William Tombaught pada 18 Februari 1930 itu dan pernah dinobatkan sebagai planet terjauh selama 76 tahun itu. Pertemuan sehari itu telah mampu menghentikan segala perdebatan sekaligus memilih paradigma terkuat tentang sistem tata surya kita. Seandainya para ilmuwan kalam mampu seperti itu, maka pastilah problem paradigmatik kalam tidak lagi berlarut-larut.

Pentingnya konsensus dalam menghentikan segala bentuk ketidakpastian ini telah dinyatakan oleh Kuhn. Ia berpandangan bahwa sains merupakan *social process, consensus of scientific communities.*[20] Ini berarti masa berlakunya sebuah teori atau paradigma terletak pada sebuah *consensus of scientific communities.* Konsensus itulah yang akan mengakhiri dominasi sebuah paradigma dan sebaliknya mengangkat sebuah paradigma baru sebagai paradigma dominan.

Pandangan Kuhn di atas memberikan jalan keluar bagi problem persaingan paradigma yang sulit berakhir. Para pakar ilmu-ilmu ushuludin sudah semestinya menggalang pertemuan untuk berdiskusi dan selanjutnya mengambil sebuah kesepakatan. Bukankah saat ini identifikasi masalah umat sangat mudah dilakukan. Kemiskinan, keterbelakangan, dan kebodohan merupakan masalah yang demikian mudah dilihat. Pertanyaan yang perlu segera dijawab adalah paradigma apakah yang paling tepat bagi ilmu-ilmu ushuludin saat ini yang bisa membantu usaha penyelesaian persoalan-persoalan umat itu?

Apabila kesepakatan-kesepakatan tidak segera tercapai maka proses persaingan paradigma dalam ilmu ushuludin akan berlangsung terlalu lama. Fakta ilmiah dan problem yang tak dapat diselesaikan oleh paradigma lama semakin menumpuk. Tumpukan anomali ini akhirnya berwujud menjadi sebuah krisis ilmu-ilmu ushuludin yang akut. Krisis ini bagaikan penyakit kusta atau kanker. Keputusan harus segera diambil terkait dengan penyakit semacam itu. Pilihannya adalah penyakit itu segera dibuang atau penderitanya direlakan mati dengan cepat. Krisis ilmu-ilmu ushuludin yang tidak segera ditangani, tidak menutup kemungkinan ilmu-ilmu itu akan segera mati dan segera ditinggalkan umat. Umat akan mencari

[20] Imran Javaid, "Thomas Kuhn: Paradigm Die Hard"., Lihat juga: *Acompanion to Philosophy*, 295.

solusi-solusi lain atas permasalahan yang mereka hadapi tanpa melihat ilmu-ilmu ini lagi.

Hal yang tidak boleh diabaikan dalam pencarian konsensus adalah bahwa proses pencapaian konsensus itu tidak boleh lagi dikendalikan oleh faktor-faktor eksternal seperti kepentingan politik, mazhab fikih, atau golongan tertentu. Hal ini penting karena adanya faktor eksternal hanya akan mengurangi kualitas konsensus tersebut. Proses konsensus hendaknya murni ilmiah dan perdebatan-perdebatan yang terjadi juga murni perdebatan ilmiah. Apabila itu mampu dicapai, maka keputusan-keputusan yang dihasilkan pasti akan berwibawa dan perkembangan ilmu-ilmu ushuludin akan berjalan. Semakin sering terjadi konsensus, berarti semakin sering terjadi pergeseran paradigma dalam ilmu-ilmu ushuludin. Ini artinya ilmu ushuludin akan semakin maju. Sebaliknya, semakin tidak ada konsensus, maka pergeseran paradigma juga tidak terjadi. Ini berarti semakin mundur pula ilmu-ilmu ushuludin. Inilah maksud perkataan Kuhn yang terkenal itu bahwa "*The successive transition from one paradigm to another via revolution is the usual developmental pattern of mature science* (transisi yang beturut-turut dari satu paradigma ke paradigma lain lewat revolusi adalah pola perkembangan yang lazim dari ilmu yang telah masak)".[21][]

[21] Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Herndon: The University of Chicago Press. Ltd., 1970), 12.

BAB VII
Penutup

Pembahasan dalam buku ini ini melahirkan dua buah kesimpulan:

1. Penyebab kemunduran ilmu-ilmu ushuluddin adalah adanya tirani ilmiah dalam perkembangan ilmu-ilmu ushuluddin. Tirani ilmiah adalah besarnya peran penguasa dalam proses pergeseran paradigma suatu ilmu, sehingga persaingan paradigma tidak lagi berjalan secara ilmiah, tapi lebih banyak ditentukan oleh ada atau tidaknya dukungan dari penguasa. Akibatnya, munculnya paradigma terkuat dalam suatu ilmu bukan didasarkan pada ketangguhannya dalam mengatasi problematika umat, namun lebih disebabkan karena faktor keberuntungan karena adanya dukungan dari penguasa. Fenomena pergeseran paradigma semacam ini juga dinamakan *pseudo paradigm-shift* (pergeseran-paradigma semu).

   Akibat dari tiadanya pergeseran paradigma yang normal itu, ilmu-ilmu ushuluddin mengalami kemunduran. Paradigma tertentu mengalami kejayaan karena disokong oleh para penguasa, bukan karena kemampuannya dalam memberikan solusi atas problematika umat Islam. Akibat kemenangan yang tidak lazim itu, paradigma tersebut mengalami kelumpuhan dalam menghadapi problematika riil umat. Akhirnya, paradigma itu hanya hidup dalam literature-literatur keislaman, namun sumbangannya bagi kemajuan dunia Islam menjadi sa-

ngat minim. Problem kelumpuhan ini telah menjadi salah satu penyebab kemunduran dunia Islam saat ini.

2. Berdasarkan kajian sejarah pengetahuan atas tiga ilmu ushuluddin, dapatlah diketahui bahwa pengembangan ilmu-ilmu ushuluddin sudah semestinya dilakukan dengan upaya mewujudkan demokrasi ilmiah dan menghindarkan terjadinya tirani ilmiah. Tirani ilmiah nyata-nyata telah menghasilkan *pseudo paradigm-shift* sebagai akibat dari dominannya para penguasa dalam proses *paradigm shift* baik dalam bentuk pemenjaraan, pembunuhan para tokoh, maupun pendirian lembaga pendidikan yang dijadikan media (corong) sosialisasi oleh penguasa.

   Upaya mewujudkan demokrasi ilmiah itu dilakukan dengan cara membangun iklim akademis yang berbasis pada *civil society,* membangun lembaga-lembaga pendidikan dan iklim akademik yang bebas, meminimalisasi motif ideologis dan merevitalisasi motif perbaikan nasib umat, melakukan *continuing research,* sosialisasi karya-karya ilmiah secara masif, serta mengupayakan terciptanya sebuah konsensus di kalangan ilmuwan ushuluddin.

***

Para ilmuwan ushuluddin sudah semestinya menjunjung tinggi demokrasi ilmiah dan jangan sampai menjadi penyokong bagi tirani ilmiah dengan menjadikan dirinya sebagai eksponen ideologi tertentu sehingga kehilangan sikap kritisnya. Kemajuan ilmu-ilmu ushuluddin terletak di pundak mereka. Mereka harus selalu mencari solusi baru bagi kemacetan kreativitas yang dialami ilmu-ilmu ushuluddin, sehingga ilmu-ilmu ushuluddin dapat berkembang dan relevan dengan perkembangan zaman.

Para peminat studi keislaman kontemporer sudah semestinya bekerja secara profesional dan demokratis. Ia harus berani menyatakan kebenaran ilmiah secara objektif walaupun hal itu kurang populer atau bertentangan dengan kesepakatan umum. Penelitian

ini mengajarkan bahwa kesepakatan yang dipunyai saat ini dalam suatu ilmu belum tentu merupakan kebenaran yang masih relevan untuk saat ini. Perkembangan zaman yang begitu cepat tidak jarang menjadikan suatu ilmu mengalami krisis yang akut. Riset yang terus-menerus harus terus dilakukan agar krisis tidak terjadi dalam ilmu-ilmu keislaman. Krisis yang tidak segera ditangani akan mematikan ilmu-ilmu keislaman. Apabila ilmu-ilmu itu sudah mati, maka ia hanya ada dalam rak-rak buku, namun kontribusinya bagi kemajuan umat sangatlah minim. *Wallahu a'lam.*[]

Daftar Pustaka

Abduh, M., *Risâlah at-Tauhîd.* Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1315.

--------, *Risalah Tauhid*, terj. Firdaus A.N. Jakarta: Bulan Bintang, 1979.

Amaladoss, Michael, *Teologi Pembebasan Asia.* Yogyakarta: Pustaka PEL-Ajar, 2001.

Affifi, A.E., "Ibn Arabi", dalam M.M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy.* (Lihat: M.M. Sharif)

--------, *at-Tashawwuf: ats-Tsawrah ar-Rûhiyyah fî al-Islâm.* Iskandariah: Dâr al-Ma'ârif, 1963.

Arbery, A.J., *Sufism: An Account of the Mystics of Islam.* London: Unwin Paerbacks, 1979.

Abû Zahrah, Muhammad, *Târîkh al-Mazâhib al-Islâmiyyah.* Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.

Asy'arî, Abu al-Hasan al-, *Maqâlat al-Islâmiyyîn wa Ikhtilâl al-Mushallîn*, taḥqîq: Muhammad Muhyiddin Abdul Hamid. Kairo: Maktabah an-Nahdhah al-Mishriyyah, t.t.

----------, *Prinsip-prinsip Dasar Aliran Theologi Islam* (buku 2), terj. Rosihan Anwar dan Taufik Rahman. Bandung: Pustaka Setia, 1999.

----------, *al-Ibânah ʿan Ushûl ad-Diyânah.* ttp.: Idârah ath-Thibâʿah al-Munîriyyah, t.t.

---------, *Kitâb al-Lumaʿ fî ar-Radd ʿalâ Ahl az-Zaigh wa al-Bidaʿ.* Beirut: Katholikiyyah, 1952.

Augustine, ST., *The Society of God*, trans. Marcus Dods. New York: Modern Library, 1950.

Abdullah, M. Amin, "Kajian Kalam di IAIN Menyongsong Perguliran Paradigma Keilmuan Keislaman pada Era Milenium Ketiga", dalam *al-Jâmi'ah Journal of Islamic Studies*, no. 65/VI/2000 (78-101).

Ali Shariati, *What is to Be Done?: The Enlightened Thinkers and an Islamic Renaissance*, Farhang Rajaee (ed.). Houston: IRIS, 1986.

----------, *Martyrdom*, trans. Laleh Bakhtiar andd Husayn Saleh. Tehran: Abu Dharr Foundation, t.t.

----------, *Man and Islam,* trans. Fatollah Marjani. Houston: Filinc, 1981.

----------, *On the Sociology of Islam*, tans. Hamid Algar. Berkeley: Mizan Press, 1979.

Abbas, Siradjuddin, *I'tiqad Ahlussunnah wa al-Jama'ah.* Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1983.

Arikunto, Suharsimi, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktek.* Jakarta: PT. Rineka Cipta, 1993.

Abd. Mu'in, Taib Thahir, *Ilmu Kalam.* Jakarta: Penerbit Widjaya Jakarta, 1992.

Al-Maktabah al-Alfiah li as-Sunnah an-Nabawiyah, CD-rom, sakhr software.

Ahwani, Ahmad Fuad al-, *al-Falsafah al-Islâmiyyah.* Kairo: Dâr al-Qalam, 1962.

----------, "al-Kindi", dalam M.M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy.* (Lihat M.M. Sharif)

----------, *al-Falsafah al-Islâmiyyah.* Kairo: Dâr al-Qalam, 1962.

----------, "*Ibn Rushd",* dalam M.M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy.* (Lihat: M.M. Sharif)

Bagus, Loren , *Metafisika.* Jakarta: Gramedia, 1991.

Bearman, P.J. et.al. (ed), *First Encyclopaedia of Islam 1913-1936.* Leiden: E.J. Brill, 1987.

Brown, Harold I., *Perception, Theory, and Commitment: The New Philosophy of Science.* Chicago-London: The University of Chicago Press, 1977.

Charles Taylor, *The Concise Science Encyclopedia.* New York: Kingfisher, 2001.

Chittick, William C., *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphisics of Imagination.* New York: State University of New York Press, 1989.

Cohen, I. Bernard, *Revolution in Science.* Cambridge-Landon: The Belknap Press of Harvard University Press, 1985.

Cottingham, John, dalam John Cottingham (ed.), *Western Philosophy: An Anthology Cambridge.* Massachusett: Blackwell Publishers, 1996.

Dar, B.A., "Sufis Before al-Hallaj", dalam M.M.Sharif, *A History of Muslim Philosophy.* (Lihat: M.M. Sharif).

De Boer, T.J., *The History of Philosophy in Islam*, terj. Edward R. Jones. New York: Dover Publications, Inc., 1967.

Ernest L. Fortin, "ST. Augustine", dalam Leo Strauss and Joseph Cropsey, *History of Political Philosophy.* Chicago and London: UCP, 1987.

Edwards, Paul (ed.), "Cicero", *The Encyclopedia of Philosophy* (New York: Macmillan Publishing, 1972 (113-4).

Engineer, Asghar Ali, *Islam dan Teologi Pembebasan,* terj. Agung Prihantoro. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.

Feyerabend, *Science in a Free Society.* Norfolk: The Foord Press Limited, 1978.

Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy*, 2nd edition. New York: CUP, 1983.

Fanani, Muhyar, *Pudarnya Pesona Ilmu Agama*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.

----------, "Reorientasi Kajian Ushuluddin dalam Merespons Tantangan Zaman", *Jurnal Ilmu Ushuluddin,* Januari 2014, Vol. 13, No, 1 (1-10).

Ghurabi, Ali Mushthafâ al-, *Târikh al-Firâq al-Islamiyyat wa Nasy'at 'Ilm al-Kalâm*. t.t.p.: Muhammad 'Ali Shubaih, 1958.

Ghazali, Al-, *Ihya' Ulûm ad-Dîn.* ttp.:Semarang: Syirkah Nur Asia, t.t.

----------, *Kitab al-Arba'in fi Ushuliddin*, Beirut: Darul Jail, 1988.

----------, *Sirr al-Âlamin wa Kasyf mâ fi ad-Dârayn.* Beirut: Dâr al-Fikr, 1996.

Gardet, Lois, dan Qinawati, *Falsafah al-Fikr ad-Dînî Bayn al-islâm wa al-Masîḥiyyah.* Beirut: Dâr al-Ilmî li al-Malayyîn, 1978.

Gellner, Ernest, *Membangun Masyarakat Sipil: Prasyarat menuju Kebebasan*, terj. Ilyas Hasan. Bandung: Mizan, 1995.

Hanafi, A., *Theology Islam.* Jakarta: Bulan Bintang, 1979.

----------, *Pengantar Filsafat Islam.* Jakarta: Bulan Bintang, 1990.

Hanafi, Hassan, "The Dialog between Islam and Western Civilization", Ceramah di Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, Kamis, 17 Mei 2001 (Kaset Rekaman).

----------, *Minal 'Aqîdah ilâ Tsawrah.* Kairo: Maktabah Matbuli, 1991.

Hye, M. Abdul, "Ash'arisme", dalam M.M. Sharif, *A History of Mulsim Philosophy.* (Lihat: M.M. Sharif).

Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, ed. J. Milton Cowan. London: Macdonald & Evans Ltd., 1974.

Hodas, Steven, "Thomas Kuhn's The Structure", Internet Website: http:// www.. review.com/steven/kuhn.html., diakses 8 Mei 2000.

Harun Nasution, *Teologi Islam.* Jakarta: UIP, 1986.

----------, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya.* Jakarta: UIP, 1986.

----------, *Filsafat dan Misticisme dalam Islam.* Jakarta: Penerbit Bulan Bintang, 1973.

Hamka, *Perkembangan Tasawuf dari Abad ke Abad.* Djakarta: Pustaka Islam, 1966.

Hasymi, Sohail H. (ed.), *Islamic Political Ethics: Civil Society, Pluralism, and Conflict.* Princeton-Oxford: PUP, 2002.

Îjî, Abdurrahman b. Ahmad al-, *al-Mawâqif fî 'Ilm al-Kalâm.* Beirut: Âlim al-Kutub, t.t.

Ilhamuddin, *Pemikiran Kalam al-Baqillani.* Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1997.

Internet Website: http://www.emory.edu/EDUCATION/mfp/kuhnobit. html., 3, diakses 8 Mei 2000.

Internet Website: http://www.anova.org/kuhn.html, 08/05/00, 1, diakses 8 Mei 2000.

Internet Website: http://condor.bcm.tmc.edu/Micro-Immuno/ags/phil/phscibio.html., 2, diakses 8 Mei 2000.

Internet Website: http://www-tech.mit.edu/V116/N28/kuhn.28n.html, 2, diakses 8 Mei 2000.

Internet Website: http://www.ee.scu.edu/eefac/healy/Kuhn.html., diakses 8 Mei 2000.

Ibn Taymiyyah, *al-'Aqâid al-Wasîthiyyah.* Kairo: al-Mathba'ah al-Muhammadiyyah, 1951.

Ibn Khaldun, *al-Mukaddimah.* Kairo: al-Mathba'ah al-Bahiyyah, t.t.

Ibrahim Madzkur, *Fî al-Falsafah al-Islâmiyyah: Manhaj wa Tathbîquh.* Mesir: Dâr al-Ma'ârif, t.t.

Javaid, Imran, "Thomas Kuhn: Paradigm Die Hard", Lihat Internet Website: http://www.hcs.harvard.edu/~hsr/hsr/winter97/kuhn.html., 5, diakses 8 Mei 2000.

Jâbirî, Muhammad Abid al-, *Bunyat al-Aql al-Arabi.* Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafi, 1991.

----------, *Arab-Islamic Philosophy: A Contemporary Critique,* terj. Aziz Abbassi. ttp.: The University of Texas at Austin, 1999), 39.

----------, "Problem Demokrasi dan Civil Society di Negara Arab", dalam Mun'im A. Sirri (ed.), *Islam Liberalisme Demokrasi.* Jakarta: Paramadina, 2002.

Jawa Pos, Minggu, 24 Desember 2006.

Jahya, Zurkani, *Teologi al-Ghazali: Pendekatan Metodologi.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Juwaini, Al-, *Kitâb al-Irsyâd: Qawâthi' al-Adillah fî Ushûl al-I'tiqâd..* ttp.: Maktabah al-Hânijî, 1950.

Khallaf, Abdul Wahhab, *Ilmu Ushul Fiqh*, Ttp: Darul Qalam, 1978.

Khalîf, Fathullah, "Muqaddimah", dalam Al-Mâturîdî, *Kitâb at-Tawhîd*, tahqîq: Fathullah Khalîf. Beirut: Dâr al-Masyriq, 1982.

Mâturîdî, Al-, *Kitâb at-Tawhîd*, tahqîq: Fathullah Khalîf. Beirut: Dâr al-Masyriq, 1982.

Kattsoff, Louis, *Pengantar Filsafat*, terj. Soejono Soemargono. Yogyakarta: Tiara Wacana, t.t.

Kazemi, Farhad, "Perspective on Islam and Civil Society", dalam Sohail H. Hasymi (ed.), *Islamic Political Ethics.* (Lihat: Hasymi)

Kelsay, John, "Civil Society and Government in Islam," dalam Sohail H. Hasymi (ed.), *Islamic Political Ethics: Civil Society, Pluralism, and Conflict.* Princeton-Oxford: PUP, 2002.

Krippendorff, Klaus, *Analisis Isi, Pengantar Teori dan Metodologi*, terj. Farid Wajidi. Jakarta: CV. Rajawali, 1991.

Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions.* London: The University of Chicago Press, 1970.

Kadir, Muslim A., *Teologi Islam Modern.* Semarang: Badan Penerbit Fak. Ushuluddin IAIN Walisongo Semarang, t.t.

Lawrence Van Gelder, *The New York Times*, June 19, 1996.

Lakatos, Imre, dan Allan Musgrave (ed.), *Criticism and The Growth of Knowledge.* Cambridge-Sydney: Cambridge University Press, 1970.

Lubis, Mochtar, *Manusia Indonesia: Sebuah Pertanggungjawaban* Jakarta: Yayasan Idayu, 1980.

Mûsâ, Jalâl, *Nasy'at al-Asy'ariyyah wa Tathawwuruhâ.* Beirut: Dâr al-Kitâb al-Lubnanî, 1975.

M.M. Syarif, *A History of Muslim Philosophy.* Lahore: Pakistan Philosophical Congress, 1966.

Madkur, Ibrahim, *Fî Falsafat al-Islâmiyyah.* Mesir, Dâr al-Ma'ârif, t.t.

Macdonald, Duncan B., *Development of Muslim Theology, Jurisprudence, and Constitutional Theory.* New York: Charles Scribner's Sons, 1903.

Mufid, Ahmad Syafi'i, "Pendekatan Kualitatif untuk Penelitian Agama", dalam Affandi Muchtar (ed.), *Menuju Penelitian Keagamaan Dalam Perspektif Penelitian Sosial.* Cirebon: Fak. Tarbiyah IAIN Sunan Gunung Djati, 1996.

Miles, Mathew B., dan A. Michael Huberman, *Analisis Data Kualitatif (Qualitatif Data Analysis)* alih bahasa: Tjetjep Rohendi Rohidi. Jakarta: UI Press, 1992.

Madjid, Nurcholish, *Khazanah Intelektual Islam.* Jakarta: Bulan Bintang, 1984.

Massignon, Louis, "al-Hallaj", dalam M.M.Sharif, *A History of Muslim Philosophy.* (Lihat: M.M. Sharif).

Ma'sumi, Muhammad Saghir Hasan al-, "Ibnu Bajah", dalam M.M. Sharif, *A History of Mulsim Philosophy.* (Lihat: M.M. Sharif).

Munawwir, Ahmad Warson, a*l-Munawwir.* Yogyakarta: Pustaka Progressif, t.t.

Murphy, Nancey, *Theology in The Age of Scientific Reasoning.* Ithaca & London: Cornell University Press, 1990.

Noer, Kautsar Azhari, *Ibn al-Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan.* Jakarta: Yayasan Paramadina, 1995.

Nasr, Seyyed Hossein, "Shihabuddin Suhrawardi Matul", M.M.Sharif, *A History of Muslim Philosophy*. (Lihat: M.M. Sharif).

Nasysyar, Ali Sami an-, *Manâhij al-Bahtsi Inda Mufakkir al-Islâmî Wa Naqd al-Muslimin li al-Mantiq al-Aristotolisi*, Ttp: Dar al-Fikr Al-Arabi, 1947.

Nitiprawiro, Wahono, *Teologi Pembebasan.* Yogyakarta: LKiS, 2000.

Oleary, Dlacy, *al-Fikr al-'Arabi Wa Makânuh fî at-Târîkh,* terj. Tamâm Hassân . Kairo: Alam al-Kutub, t.t.

Oxford Interaktive Encyclopaedia, CD ROM, vesion 1.0.

Prasetya, T.W., "Hakekat Pengetahuan dan cara Kerja Ilmu-ilmu", dalam Tim Redaksi Driyarkara. Jakarta: Gramedia, 1993.

Pajares, Frank, "The Structure of Scientific Revolutions: Outline and Study Gude", dalam Internet Website: Http://www.emory.edu/EDUCATION/mfp/Kuhn., 12, diakses 8 Mei 2000.

Qadir, C.A., *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam,* terj. Hasan Basari. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1991.

Qusyairi, Abdul Karim al-, *ar-Risâlah al-Qusyairiyyah.* Mesir: M.B. al-Halabi, 1959.

Qurni, Abdul Hafiz Faraghli Ai Al-, *Muhyiddîn Ibn al-Arabî.* ttp.: al-Haniah al-Mishriyyah al-Ammah li al-Kitab, 1987.

Râziq , Mushthafa Abd ar-, *Tamhid li Târikh al-Falsafah al-Islamiyah.* Kairo: Lajnah at-Ta'lif wa at-Tarjamah wa an-Nasyr, 1959.

Rivay Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo Sufisme.* Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2000.

Rosenthal, F., *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* Leiden, 1970.

Ritzer, George, *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*, terj. Alimandan. Jakarta: PT. Rajagrafindo Persada, 2003.

Schimmel, Annemarie, *Dimensi Mistik dalam Islam.* Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000.

Syahrûr, Muhammad, *Nahw Ushûl al-Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmî.* Damaskus: al-Ahâlî li ath-Thibâ'ah wa an-Nasyr wa at-Tawzî', 2000.

---------, *al-Islâm wa al-Îmân: Manzhûm al-Qiyam.* Damaskus: al-Ahâlî li ath-Thibâ'ah wa an-Nasyr wa at-Tawzî', 1996.

---------, *Dirâsah al-Islâmiyyah Mu'âshirah fî ad-Dawlah wa al-Mujtama'*, cet.1. Damaskus: al-Ahâlî lî ath-Thibâ'ah wa an-Nasyr wa at-Tawzî', 1994.

Sarjuni, "Anarkisme Epistemologis Paul Karl Feyerabend", dalam Listiyono Santoso, dkk., *Epistemologi Kiri.* Yogyakarta: ar-Ruzz, 2003.

Sahib, Khan Khaja-Khan, *Studies in Tasawuf.* Delhi: al-Idârah al-Adabiyyat, 1978.

Seligman, Adam, *The Idea of Civil Society.* New York: The Free Press, 1992.

Shubhî, Ahmad Mahmud, *Fî Ilm al-Kalâm: Dirâsah Falsafiyyah li Arâ' alFarq al-Islâmiyyah Fî Ushûl ad-Dîn.* Beirut: Dâr an-Nahdhah al-Arabiyyah, 1985.

Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam.* Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997.

Shubhi, Ahmad Mahmud, *Fi Ilm al-Kalâm: Dirâsah Falsafiyyah li Ara' al-Farq al-Islâmiyyah fi Ushûl ad-Dîn*, Beirut: Dar an-Nahdhah al-Arabiyyah, 1985.

Shiddieqy, M. Hasbi Ash, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Tawhid/Kalam.* Jakarta: Bulan Bintang, 1992.

Soetomo, Greg, *Sains dan Problem Ketuhanan.* Yogyakarta: Kanisius, 1995.

Sheikh, M. Saeed, "Al-Ghazali: Metaphysics", M.M. Syarif, *A History of Mulsim Philosophy.* (Lihat: M.M. Sharif).

Sahmarânî, As'ad as-, *at-Tashawwuf Mansya'uhu wa mushthalahâtuh.* Beirut: Dâr an-Nafâis, 1987.

Syaltut, Mahmud, *al-Islâm Aqîdah wa Syarî'ah*, Ttp: Dar al-Qalam, 1966.

Titus, Harold H., *Persoalan-persoalan Filsafat*, terj. H.M. Rasjidi. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.

Tholhah Hasan, Muhammad, *Ahlussunnah wal-Jamaa'ah: Dalam Persepsi dan Tradisi NU.* Jakarta: Lantabora Press-Jakarta Indonesia, 2005.

Taftazani, Abu al-Wafa al-Ghanimi At-, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, terj. Ahmad Rofi' Utsmani. Bandung: Pustaka, 1985.

Tafsir, Ahmad, *Filsafat Umum.* Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2003.

Taylor, Charles, *The Concise Science Encyclopedia*, New York: Kingfisher, 2001.

Verhaak, C, dan R. Haryono Imam, *Filsafat Ilmu Pengetahuan: Telaah atas cara kerja ilmu-ilmu.* Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1995.

van Ess, Josef, "The Logical Structure of Islamic Theology", dalam Issa J. Boullata, *An Anthology of Islamic Studies.* Montreal: McGill Indonesia IAIN Development Project, 1992, artikel no. 9.

Wolfon, Harry Austryn, *The Philosophy of the Kalam.* Cambridge: Harvard University Press, 1976.

Watt, W. Montgomery, *Islamic Philosophy and Theology.* Edinburgh: EUP, 1992.

Weinberg, Steven, "On Scientific Revolution", Lihat Internet Website: http://www.cs.utexas.edu/users/vl/notes/weinberg.html, diakses 8 Mei 2000; Artikel ini dimuat di New York Review of Books, vol XLV. Number 15 (1998).

LAJNAH TA'LIF WAN NASYR
PENGURUS WILAYAH NAHDLATUL ULAMA
PROVINSI JAWA TENGAH

Tentang Penulis

Muhyar Fanani adalah Dekan Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik UIN Walisongo Semarang periode 2016-2019. Ia juga tercatat sebagai sekretaris MUI Propinsi Jawa Tengah. Pria kelahiran Ngawi, 14 Maret 1973 ini pernah menjabat sebagai Direktur Fakultas Ushuludin Program Khusus IAIN Walisongo (2005-2007), Wakil Direktur Pembinaan Keagamaan SMU Nurul Islami Semarang (2003-2005), Kepala Unit Penjaminan Mutu IAIN Walisongo (2010-2011), Kepala Pusat Pengembangan Bahasa IAIN Walisongo (2011-2014), dan Wakil Dekan Bidang Akademik Fakultas Ushuluddin UIN Walisongo (2015). Pria berkacamata ini pernah dinobatkan sebagai salah satu Penulis Disertasi Terbaik versi DEPAG RI pada tahun 2006. Penghargaan itu menjadikannya semakin bersemangat dalam menulis. Ia yakin bahwa tulisannya akan menjadi wakaf yang abadi. Pada tahun 2010, ia mendapat penghargaan sebagai peneliti terbaik IAIN Walisongo. Sementara pada tahun 2012, Fakultas Ushuluddin menobatkannya sebagai dosen berprestasi.

Bapak empat anak ini menyelesaikan pendidikan dasar dan menengahnya di SDN Munggut II Ngawi (1986), kemudian MTsN Paron Ngawi (1989), dan MAPK Jember (1992). Jenjang pendidikan tingginya ditempuh di Yogyakarta. Tahun 1992 ia masuk pada Jurusan Perbandingan Mazhab Fak. Syariah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (lulus 1997). Program S2-nya di Jurusan Aqidah Filsafat ia selesaikan tahun 1999. Selepas S2, ia melanjutkan program S3 dan selesai tahun 2005 dengan konsentrasi Filsafat Hukum Islam di perguruan tinggi yang sama. Minatnya pada filsafat politik muncul sejak belajar filsafat secara intensif pada Mei 1998 bersamaan dengan runtuhnya Orde Baru. Ia mulai bertanya bagaimana menerapkan falsafah Pancasila dalam dunia politik dan ekonomi di negeri ini di tengah dominasi ideologi kapitalisme. Rupa-rupanya, pertanyaan itu belum mampu dijawab oleh seluruh komponen bangsa secara memuaskan. Sadar akan pentingnya bahasa asing, pengagum budaya nusantara ini pernah mengikuti kursus Bahasa Inggris di IKIP Yogyakarta yang saat itu bekerjasama dengan *Charles Sturt University* Australia (1997). Ia juga pernah memperdalam Bahasa Inggris di IALF Surabaya (2007).

Pria penggemar lagu-lagu al-Qur'an ini memiliki beberapa pengalaman internasional. Untuk mengasah kemampuan Bahasa Arab-nya, ia mengikuti kursus di Universitas Ummul Qura, Makkah (2008). Pada tahun 2010, ia mengikuti *Research Training* di Leipziq, German. Pada tahun 2013, pria penggemar lagu-lagu Arab dan *nagham* al-Qur'an ini menempuh program non-degree tentang *Higher Education Management* di Universitas Melbourne, Australia. Sementara pada tahun 2017, ia mengikuti training *Quality Assurance for Higher Education,* Kiandas Business Academy, Kolkata, India.

Sebagai seorang penulis yang cukup produktif, tulisannya banyak tersebar di berbagai jurnal ilmiah dan media massa. Selain buku ini, karyanya yang lain –juga dalam bentuk buku-- adalah

Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan sebagai Cara Pandang (Pustaka Pelajar, Agustus 2008), *Membumikan Hukum Langit* (Tiara Wacana, Agustus 2008), *Ilmu Ushul Fiqh di Mata Filsafat Ilmu* (Walisongo Press, Nopember 2009), *Fiqh Madani* (LKiS, 2010), dan *Paradigma Kesatuan Ilmu Pengetahuan* (CV. Karya Abadi Jaya, 2015)[]

PENGURUS WILAYAH

NAHDLATUL ULAMA

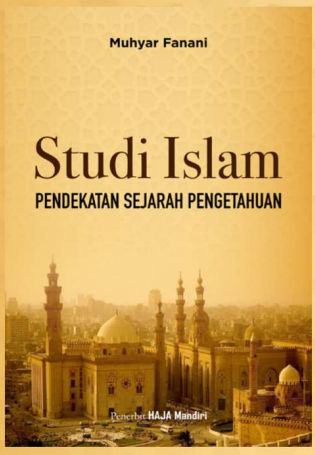
PROVINSI JAWA TENGAH

https://pwnujateng.or.id ~ https://jateng.nu.or.id

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

WALISONGO

SEMARANG – INDONESIA



Buku ini memberikan gambaran bahwa penyebab kemunduran ilmu-ilmu keislaman adalah adanya tirani ilmiah. Tirani ilmiah merupakan besarnya peran penguasa dalam proses pergeseran paradigma suatu ilmu, sehingga persaingan paradigma tidak lagi berjalan secara ilmiah, tapi lebih banyak ditentukan oleh ada atau tidaknya dukungan dari penguasa. Akibatnya, munculnya paradigma terkuat dalam suatu ilmu bukan didasarkan pada ketangguhannya dalam mengatasi problematika umat, namun lebih disebabkan karena faktor keberuntungan karena adanya dukungan dari penguasa. Fenomena pergeseran paradigma semacam ini dinamakan *pseudo paradigm-shift* (pergeseran-paradigma semu). Paradigma tertentu mengalami kejayaan karena disokong oleh para penguasa, bukan karena kemampuannya dalam memberikan solusi atas problematika umat Islam. Akibat kemenangan yang tidak lazim itu, paradigma tersebut mengalami kelumpuhan dalam menghadapi problematika riil umat. Akhirnya, paradigma itu hanya hidup dalam literatur-literatur keislaman, namun sumbangannya bagi kemajuan dunia Islam menjadi sangat minim. Problem kelumpuhan ini telah menjadi salah satu penyebab kemunduran dunia Islam saat ini. Untuk itu, buku ini menawarkan upaya mewujudkan demokrasi ilmiah dan menghindarkan terjadinya tirani ilmiah. Demokrasi ilmiah akan menumbuhkan ilmu pengetahuan. Sementara tirani ilmiah telah menghasilkan *pseudo paradigm-shift* yang merupakan dampak dari dominannya para penguasa dalam proses *paradigm shift* baik dalam bentuk pemenjaraan, pembunuhan para tokoh, maupun pendirian lembaga pendidikan yang dijadikan media (corong) sosialisasi oleh penguasa[]

Penerbit **HAJA Mandiri**
web : www.hajamandiri.site
email : penerbit.haja@gmail.com

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
WALISONGO
SEMARANG – INDONESIA

ISBN 978-623-88639-0-7
9 786238 863907